66e ANNEE (7e SÉRIE) Nos 33-36 6 SEPTEMBRE 1956

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine honoraire de Langres
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

Ecole Carmélitaine

SOMMAIRE

1. — **Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.** — A) Edition phototypique des écrits autobiographiques : 1. Description. — 2. Travaux qui l'accompagnent. — 3. Pourquoi a-t-elle été décidée ? — 4. Valeur des éditions précédentes de l' « *Histoire d'une âme* ».

B) Autres travaux récents : 5. Combes, *Les grandes lois de la spiritualité thérésienne.* — 6. Bernoville, *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus* (nouvelle édition). — 7. Dom Irénée Vallery-Radot, *La mission de Dom Vital Lehodey.*

II. — **Sainte Thérèse d'Avila.** — 8. *Le Livre des Fondations,* traduit par Marcelle Auclair. — 9. M. Lépée, *Sainte Thérèse mystique.* — 10. Mgr Cristiani, *Sainte Thérèse d'Avila.* (*à suivre*).

I. — SAINTE THERESE DE L'ENFANT-JESUS

1. — Annoncée depuis plusieurs années, la reproduction phototypique des **Manuscrits autobiographiques de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus** vient de paraître et porte la date du 31 mars 1956. Elle comprend trois volumes ; les photographies constituent un 4e volume, présenté dans un encartage cartonné [1]. C'est évidemment sur le contenu de cet encartage que se portera tout d'abord l'attention émue du lecteur.

Avant d'en présenter les pièces, rappelons que l'*Histoire d'une âme,* si connue du public, a utilisé trois documents écrits par sainte Thérèse : 1° ses souvenirs d'enfance jusqu'à son entrée au Carmel ; ils correspondent aux chapitres I-VIII ; 2° un écrit complémentaire composé à la demande de R. Mère Marie de Gonzague : ch. IX-X ; 3° une belle élévation d'âme vers Jésus, adressée par la Sainte à sa sœur carmélite Marie du Sacré-Cœur : ch. XI. Le premier écrit date de 1895 ; le second de 1897 ; le troisième de 1896.

Thérèse avait intitulé ses *Souvenirs d'enfance* : « Histoire printanière d'une petite fleur blanche écrite par elle-même ». Le texte se trouve dans un cahier de 17,5 × 23, dont 168 p. avaient été utilisées. Elles sont ici photographiées sur 84 feuilles, recto et verso. Une déclaration de R. Mère Agnès de Jésus et de son Conseil les précède (folio 1) pour expliquer l'origine de certaines retouches, sur lesquelles nous reviendrons. A la fin du volume, deux folios supplémentaires (85 et 86) reproduisent les « armoiries » dessinées et peintes par Thérèse, avec l'explication qu'elle en donna.

L'écriture de Thérèse est soignée, sans raideur ; la reproduction est parfaite ; le texte manuscrit couvre la page entière, sauf une légère marge supérieure et inférieure, mais sans aucune marge latérale et sans pagination écrite par la Sainte.

Le second cahier, adressé à R. Mère M. de Gonzague, est semblable au premier, sauf le format qui est ici 15 × 19,5. Il contient 36 folios, plus un 37e qui reproduit une déclaration de R. Mère Agnès affirmant que rien n'a été retranché à la fin de ce manuscrit. On a conservé au premier cahier la couverture faite de « vulgaire papier d'emballage », tandis que le second, dédié à la prieure alors en charge, Marie de Gonzague, est revêtu de moleskine noire avec doublure rose et tranche violette, comme le cahier original.

La lettre de la Sainte à Sœur Marie du Sacré-Cœur fut écrite sur cinq feuilles de papier à lettres quadrillé. Ces pages ont été reproduites dans leur format 13 × 20,5 et glissées dans une pochette transparente. Auprès de celle-ci on trouve la couverture (en format légèrement réduit) d'un des « cahiers de deux sous » sur lesquels Thérèse avait écrit ses souvenirs d'enfance, qu'elle nommait ses « cahiers d'obéissance », rappelant par ce mot qu'elle avait reçu l'ordre de les écrire. A l'intérieur de cette couverture ont été placés cinq fragments manuscrits : les deux plus importants sont le texte de l' « *Offrande de moi-même, comme Victime d'Holocauste à l'Amour Miséricordieux du Bon Dieu* » daté du « 9 juin 1895 » et un billet que Thérèse portait sur son cœur le jour de sa profession. — Lettre à Sœur Marie du Sacré-Cœur et couverture avec ses cinq documents ont été placés ensemble dans une nouvelle pochette transparente : c'est le troisième élément du groupe autobiographique.

[1] Tome I, *Introduction,* 134 p. ; T. II, *Notes et Tables,* 158 p. ; T. III, *Table des citations,* 158 p. Format 17,5 × 23. — L'encartage est d'un format identique ; mais les documents photographiques sont d'un format varié, conforme à celui des originaux. Cette publication est la propriété du Carmel de Lisieux. L'*Imprimatur,* placé en tête du tome I, est de Mgr Jacquemin, évêque de Bayeux et Lisieux ; il est daté du 31 octobre 1955. — Le R. P. François de Sainte Marie, O.C.D., a écrit ou dirigé tous les travaux de cette édition critique, qui est en vente à l'Office Central de Lisieux, 51 rue du Carmel (Calvados) ; C.C.P. Paris 1495, au prix de 9.450 fr., port en plus.

Pour la clarté de ce qui va suivre, oublions l'ordre dans lequel toutes ces pièces ont été utilisées dans l'*Histoire d'une âme,* ordre que nous avons suivi jusqu'ici. Dans la publication phototypique, on les a groupés suivant leur ordre *chronologique* réel et doté chacun d'un sigle propre :

A désigne les Souvenirs d'enfance, dédié à la Mère Agnès de Jésus (1895) ;

B la lettre à Sœur Marie du Sacré-Cœur (1896).

C le manuscrit dédié à Mère Marie de Gonzague (1897).

Un mot maintenant du soin avec lequel a été assurée l'exacte reproduction des textes originaux. La Maison Draeger, spécialisée dans ce genre de travaux, a utilisé toutes les ressources de l'art photographique : recours aux rayons infra-rouges et ultra-violets, aux lentilles grossissantes, à la lumière rasante, etc. On pourra juger des résultats en parcourant, par exemple, les deux dernières pages, écrites au crayon pour Mère Marie de Gonzague, peu de temps avant le décès de Thérèse. Elles sont parfaitement lisibles.

De plus, deux experts, MM. Trillat et Michaud, ont travaillé sur les manuscrits originaux.

M. Trillat (expert en écritures près le Tribunal civil de la Cour d'appel de Paris), a donné une « définition technique de l'écriture » de la Sainte. Puis il a cherché à déterminer *à qui* devaient être attribués les corrections constatées, les retouches, les surcharges, les grattages ; les uns sont de la main de sainte Thérèse, d'autres de Mère Agnès, etc. Ce travail se trouve reproduit en détail au tome II, en 27 pages à deux colonnes très serrées, avec renvois précis aux manuscrits (p. 83-110). — M. Michaud (docteur ès-sciences et agrégé, expert près de la Cour d'appel et le Tribunal de première instance de Paris) a fait porter son travail sur « quelques passages particulièrement difficiles du manuscrit A », notamment sur les grattages, les surchages collées pour modifier un texte primitif abandonné, en vue de rétablir celui-ci, etc. Le nombre des textes soumis à cette seconde expertise est moins grand ; mais la nature du travail exigeait de plus amples explications ; celles-ci se trouvent en 6 pages 1/2 à deux colonnes (t. II, p. 111-117).

2. — Les textes une fois rétablis avec cette minutieuse acribie, avaient besoin de quelques notes explicatives. On y trouve, en effet, des allusions à des personnes ou à des faits connus de celles pour qui écrivait Thérèse, mais sur lesquels nous ne savons rien ou peu de chose. Les conditions dans lesquelles avait couru la plume de Thérèse, avaient amené des imprécisions (de dates notamment) ou même des contradictions apparentes. Puisqu'il s'agissait d'une biographie, il convenait de recueillir, pour éclairer le sens du texte de la Sainte, les données éparses, très nombreuses, garanties par serment, qui se trouvent dans les procès de béatification. Il convenait enfin d'identifier des citations faites par Thérèse, en donnant des références exactes aux ouvrages utilisés par elle, mentionnant la page, l'édition, etc. Ce travail a été fait. Il occupe toute la première partie du tome II, soit 78 p. à deux colonnes en petits caractères (p. 2-80). Quiconque voudra étudier sérieusement les documents reproduits photographiquement *pourra* faire confiance aux travaux et aux conclusions des deux experts en écriture, mais *devra* s'assimiler le contenu de ces « Notes » absolument indispensables.

Le tome II se termine par neuf tables donnant une analyse des manuscrits ; une chronologie ; la liste des religieuses contemporaines de la Sainte ; une table des citations de l'Ecriture ; une autre des citations de saint Jean de la Croix et de l'*Imitation de J.-C.* ; un index des noms propres cités dans les manuscrits photographiés ; un autre index pour ceux qui sont cités dans d'autres documents utilisés ; une table pour les citations des procès canoniques ; une autre enfin indiquant la correspondance entre les chapitres de l' « *Histoire d'une âme* » et les manuscrits autobiographiques.

L'immense travail qui remplit le tome III entier (soit 230 p. à trois colonnes de caractères très fins) n'est, nous dit-on, qu'un « extrait d'un travail plus vaste effectué sur les manuscrits autobiographiques ». Il est conçu à la manière des Concordances bibliques, surtout récentes. Parmi les mots employés par la Sainte dans ses cahiers, on en a retenu un peu plus de 1500, choisis comme caractéristiques de la doctrine spirituelle, de l'époque et du milieu, ou pouvant présenter quelque intérêt pour l'étude approfondie des manuscrits. Ces mots sont classés par ordre alphabétique. Quand ils sont très usités, ils sont accompagnés seulement d'une série de références (aux manuscrits). Ces cas sont très rares. Presque tous les mots sont replacés *dans une phrase* ou un fragment de phrase qui détermine leur sens et *chacun de ces petits fragments est cité in-extenso* autant de fois que le mot a été employé dans les écrits autobiographiques, avec, de plus, des références aux manuscrits. La liste des mots ainsi retenus est donnée, sous forme de table, elle aussi selon l'ordre alphabétique, à la fin du t. III (7 p. à 4 colonnes). Ce tome III n'est pas fait pour être lu ; on s'en servira comme d'un dictionnaire pour déterminer le ou les sens que sainte Thérèse attribuait aux mots employés par elle.

Le lecteur aura remarqué que toutes ces études minutieuses ne concernent que les documents *autobiographiques*, écrits par sainte Thérèse elle-même. Or d'une part elle a laissé d'autres documents où, sans raconter sa vie, elle découvre certains aspects de la doctrine qu'elle pratiquait et qu'elle enseignait, tels que des *Lettres*, des *Poésies*, les *Récréations pieuses*, des *Prières*, qui existent soit en autographes, soit en copies manuscrites, soit en imprimés. D'autre part, bien des paroles ou des actes de la Sainte ne sont connus que par le témoignage de sa famille ou de son entourage religieux ; ce sont les *Novissima verba*, les *Conseils et Souvenirs*, les dépositions au *Procès canoniques*, des *Lettres* écrites par des membres de sa famille ou d'autres personnes où il est question de Thérèse, et enfin quelques *Circulaires* imprimées, composées au Carmel de Lisieux et envoyées aux autres monastères de l'Ordre pour annoncer le décès des religieuses défuntes, tracer d'elles un portrait spirituel et solliciter pour elles les prières de leurs Sœurs. Quelques détails sur sainte Thérèse se trouvant dans des circulaires de ce genre, celles-ci sont mentionnées dans la liste de documents placée au

début du tome I (p. 6-40) avant l'*Introduction* proprement dite.

Tout cet ensemble de sources complémentaires de renseignements a été utilisé par le R. P. François de Sainte-Marie dans les Notes qui suivent, pas à pas, les trois documents écrits par Sainte Thérèse pour ses deux Sœurs et la Mère Marie de Gonzague. Ces notes, comme nous l'avons indiqué, occupent la première moitié du tome II, soit 73 pages à deux colonnes de texte très serré (p. 5-80).

3. — Mais pourquoi tout ce luxe d'érudition ? Une suspicion planait-elle donc sur la célèbre « *Histoire d'une âme* », pour qu'on ait cru nécessaire de se livrer à un travail de reproduction et de critique historique et textuelle tel qu'aucune vie de saint, même des plus illustres, n'en a suscité de semblable ?

On ne peut éluder cette question. Le R. P. François ne s'est pas dérobé. Il l'a traitée et résolue dans l'*Introduction* proprement dite (T. I, p. 41-95). Suivons-le pas à pas.

Après une description des trois manuscrits autobiographiques (ch. I, p. 43-49), il précise le caractère de chacun d'eux (ch. II, p. 50-56). Ce sont avant tout des souvenirs de famille, écrits par obéissance, dans un milieu religieux et fermé, sans aucun souci de mise en valeur littéraire. Les thèmes fondamentaux (p. 57-63) en sont l'histoire *de l'âme* de Thérèse, conçue comme un *chant des miséricordes* de Dieu à son égard, et écrite dans un style influencé par le goût littéraire qui régnait en ce temps et dans ce milieu.

Thérèse avait-elle prévu une publication future (ch. IV, p. 64-70) ? Certainement non, quand elle écrivit le cahier A pour Mère Agnès de Jésus ; très probablement non encore, quand elle écrivit sa lettre B pour Sœur Marie du Sacré-Cœur. Quant au cahier C, commandé par Mère Marie de Gonzague, elle sut que celle-ci s'y était résolue dans la pensée d'en tirer les éléments d'une future « circulaire » après son décès considéré comme proche, et, avec sa simplicité si caractéristique, elle en admit sans objection l'éventualité.

Progressivement, et les conversations avec ses sœurs aidant, elle parla, pour en plaisanter ensemble, d'une publication plus complète ; et très rapidement elle eut l'intuition que cette publication se ferait, qu'elle serait pour la gloire de Dieu et toucherait bien des âmes. Cette évolution eut lieu au cours du mois de juin 1897. Dès le 10 juillet, elle confiait à Mère Agnès le soin de mettre au point sa pensée :

« Ecoutez-moi bien, ma Mère : tout ce que vous trouverez bon *de retrancher ou d'ajouter* au cahier de ma vie, *c'est moi qui le retranche et qui l'ajoute.* Rappelez-vous cela plus tard et *n'ayez aucun scrupule, aucun doute à ce sujet.* »

Elle ajoutait, le 16 juillet :

« Vous connaissez tous les replis de mon âme, *vous seule.* »

Et encore :

« Ce que je relis dans ce cahier, c'est si bien mon âme. *Ces pages feront beaucoup de bien.* On connaîtra mieux ensuite la douceur du Bon Dieu. Ah, je le sais bien, *tout le monde m'aimera.* »

Dès le 1er août, elle recommandait à la même de ne parler à personne de son manuscrit avant qu' « il soit publié ». Autrement le démon tendra « plus d'un piège pour gâter l'œuvre du Bon Dieu, *une œuvre bien importante !* »[2]

Le P. François, dans le chapitre suivant intitulé : « *La mission confiée à Mère Agnès de Jésus* » (p. 71-74) recueille des affirmations et des recommandations analogues dans les dépositions sous serment, faites par Mère Agnès aux procès canoniques, corroborées par celles de Sœur Geneviève de la Sainte-Face (Céline).

« *Je vous confie mon manuscrit,* avait dit la Sainte à Mère Agnès. Le Bon Dieu s'en servira pour faire beaucoup de bien ; mais *vous devez le faire imprimer* avec beaucoup de prudence, *retranchant* bien des choses et *retouchant* ce que j'aurais mal fait ; *tout ce que vous ferez, c'est moi qui l'aurai fait.* »

C'est en vertu de cette totale délégation de pouvoirs, spécifiée par les mots employés par Thérèse : « retrancher, ajouter, retoucher, classer, publier », que Mère Agnès prépara l' « *Histoire d'une âme* », dont le P. François rappelle les péripéties (chap. VI, p. 75-82). La Mère Marie de Gonzague en eut l'initiative. La rédaction de la Sainte fut copiée et soumise au R. P. Madelaine, alors prieur des Prémontrés de l'abbaye de Mondaye, qui confia au P. Norbert, de la même abbaye, l'examen des poésies. L'un et l'autre indiquèrent des corrections à faire : détails trop « intimes », trop « élevés au-dessus du niveau commun » ; « fautes légères de français ou de style » ; « longueurs » et « certaines redites ». Après une seconde lecture, Dom Madelaine promet d'indiquer « au crayon bleu ce qu'il croira devoir être omis pour l'impression ». Quant à Dom Norbert, il demandait à la Mère Prieure du Carmel de « ne pas priver Mère Agnès de Jésus de la douceur de mettre une dernière main à l'œuvre de sa sœur ; ce qu'elle a fait est bien ». Ce dernier mot laisse supposer que Mère Agnès avait déjà fait quelques retouches au texte primitif dans la copie soumise à Dom Madelaine, ne serait-ce que pour satisfaire à la volonté de Mère Marie de Gonzague, qui avait « consenti à publier en un volume les trois manuscrits, mais à condition qu'on les modifierait, pour laisser entendre qu'ils lui avaient tous été adressés à elle-même »[3].

Le résultat de ces collaborations diverses, mises au point par Mère Agnès, fut le livre intitulé *Histoire d'une âme.*

Il parut le 30 septembre 1898, un an exactement après la mort de Thérèse. Il avait été tiré à 2.000 exemplaires ; « l'on se demandait avec une certaine anxiété comment il serait possible de les écouler », nous dit le P. François. Dans certains Carmels même, il y eut des réactions peu favorables. Mais dans le public, aussitôt que cette vie

« eût été lue par quelques personnes, a déposé Sœur Geneviève de Ste-Thérèse (Céline), ce fut comme une étincelle qui allume partout l'incendie et il nous aurait été impossible, quand même nous l'aurions voulu, d'arrêter ses progrès. »

[2] Toutes ces citations, t. I, p. 66 et suiv.

[3] Déposition sous serment de Mère Agnès, au Procès Apostolique de Bayeux.

L' « ouragan de gloire » commençait (le mot est de Pie XI). C'est « par millions qu'il faudrait évaluer [aujourd'hui] le total des volumes de l'*Histoire d'une âme* publiés en France et à l'étranger », grâce aux *traductions en trente-huit langues* les plus diverses. Et maintenant, disait dès 1937, lors de l'inauguration de la Basilique de Lisieux, le Cardinal Pacelli, « il y a d'un bout du monde à l'autre des millions d'âmes dont la vie intérieure a subi l'influence bienfaisante de ce petit livre »[4].

L'état du texte publié dans l'*Histoire d'une âme*, préparé dans les conditions que nous venons de dire, devait cependant soulever un « problème critique », sur lequel le P. François nous donne les renseignements essentiels (ch. VII, p. 83-89).

Ce problème fut examiné « dès la 2e session du Procès » de Bayeux (23 mai 1910). « Une copie authentique des originaux » fut établie. Le promoteur de la Foi, M. Dubosq, déclara à ce sujet que la comparaison fut faite « ligne par ligne », entre les manuscrits autographes et l'édition imprimée ; « les différences apparurent rares et sans portée au point de vue historique ». « Il y a quelques changements, témoignait Mère Agnès, mais de peu d'importance et qui ne changent pas le sens général et substantiel du récit. » Et elle énumérait les causes de ces modifications, qui sont celles que nous avons indiquées plus haut.

Dans sa déposition, dom Madelaine se déclarait l'auteur de « quelques petites corrections de forme, mais qui n'intéressaient aucunement le fond ». Des formules analogues étaient employées par Sœur Marie du Sacré-Cœur et Sœur Geneviève de la Sainte-Face.

Les préfaces aux éditions de l'*Histoire d'une âme* parlaient dans le même sens. Elles avertissaient, en 1907, que la mise en chapitres n'était pas l'œuvre de la Sainte ; en 1914, qu'il y avait eu à l'origine trois manuscrits distincts, et qu'on avait fait « quelques légères retouches » ; en 1924, par la plume de Mgr Lemonnier, évêque de Bayeux, que

« les quelques suppressions ou retouches qu'on a cru devoir opérer, tendent, pour la plupart, à éviter les redites ; quelques-unes ont été inspirées par un souci de discrétion à l'égard des tiers, ou par le respect des intimités de famille. Ces changements... n'intéressent d'ailleurs ni la vérité substantielle du récit, ni le fond de la doctrine. »

En affirmant « l'identité de fond des deux textes, [les témoins] ne se plaçaient pas dans une perspective scientifique », note le P. François ;

« vraisemblablement leur préoccupation essentielle était de savoir si les grandes intuitions de la Sainte, celles qui fondent sa doctrine, étaient bien passées dans le texte imprimé. »

« Il serait prématuré, déclare le même auteur, d'écrire l'histoire détaillée des démarches et des négociations qui ont préparé la publication des manuscrits autobiographiques ». Il donne cependant quelques indications : voici les principales.

En 1947, Mgr Picaud écrivait à Mère Agnès, après avoir lu les manuscrits : « Si vous jugez à propos de [les] publier, j'approuverai pleinement. »

La même année, le R. P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, définiteur général de l'Ordre, insistait à deux reprises près de la même pour obtenir cette édition, et lui écrivait : Sainte Thérèse « appartient désormais à l'Eglise et à l'histoire[5]. 1° Pour réfuter et éviter les interprétations erronées ou incomplètes ; 2° pour approfondir progressivement la doctrine et l'âme de la Petite Sainte, les documents et les textes qui nous sont fournis... ne nous suffisent pas ; les textes originaux peuvent seuls permettre de 3° découvrir le mouvement de la pensée, 4° le rythme en quelque sorte de toute la vie et 5° toute la lumière des formules ordinairement si précises et si fermes. »

En 1948, Mgr Natucci, promoteur général de la Foi devant la S. C. des Rites, donnait à la même des conseils dans le même sens.

La R. Mère Agnès, déjà fort âgée, était « partagée entre le désir de produire les textes pour mettre fin à toutes les querelles et la crainte de semer le trouble dans l'esprit de certains fidèles de la Sainte ; elle connaissait des angoisses qu'il nous faut considérer avec respect. C'est alors que le Saint-Siège, en prononçant le *Dilata*, décida, par égard pour la Prieure à vie du Carmel de Lisieux, de surseoir à la publication. »

Mais la vénérée Mère n'abandonnait pas le projet. « Le 2 novembre 1950, déclare Sœur Geneviève, je [lui] parlais du manuscrit à éditer intégralement. Elle me dit : Après ma mort, je vous charge de le faire en mon nom. »

Après le décès de R. Mère Agnès (survenu le 28 juillet 1951), Mgr Natucci avertissait le Carmel de Lisieux que Sa Sainteté ayant tout considéré avait décidé de lever le *Dilata* (19 septembre 1952). Le R. P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine fut désigné pour cette tâche ; mais il mourut le 15 mars 1953. « C'est alors que le Carmel de Lisieux, en plein accord avec les Supérieurs de l'Ordre », chargea le R. P. François de Sainte-Marie de « poursuivre le travail et se rallia volontiers à la solution qui s'imposait : l'édition en fac-similé des manuscrits, seule capable de satisfaire les esprits les plus exigeants et de dirimer les discussions »[6].

[4] C'est dans son n° 36, du 7 septembre 1899, p. 828-829, que l'*Ami du Clergé* rendait compte de cet ouvrage et parlait, pour la première fois, de l'*Histoire d'une Ame*. L'auteur du compte rendu, un laïque croyons-nous, avait été enchanté et concluait : « C'est vraiment une jouissance de contempler cette fleur délicieuse et d'en aspirer le céleste parfum ».

[5] Les numéros qui suivent sont insérés par nous dans le texte du R. P. M.-Eugène, pour mettre en relief les différents motifs de sa demande.

[6] Le R. P. François est très discret sur ces « discussions ». Une note pourtant (p. 87) indique deux ouvrages de *Lucie Delarue-Mardrus*, parus en 1925 et 1937, un livre d'*Henri Ghéon* (1934) et les articles du P. *Ubald d'Alençon*, parus dans une revue espagnole en 1926. A quoi l'on est en droit d'ajouter *Van der Meersch*. — Les travaux de M. l'abbé *Combes* sont d'une autre valeur, notamment son édition critique des **Lettres** de sainte Thérèse. A partir du moment où il eut communication des autographes biographiques, il en cita quelques fragments dans ses travaux ultérieurs et ne basa que sur eux ses commentaires.

D'autres, allant plus loin et n'ayant de documentation originale que ces fragments, les ont commentés à leur guise, n'hésitant pas à écrire, par exemple, à propos

Désormais donc, tout le monde pourra, textes en mains, se faire une opinion sur le degré de certitude avec lequel l'*Histoire d'une âme* correspond fidèlement aux manuscrits autobiographiques. Le P. François a facilité le travail en relevant tout ce qu'il y avait d'inédit dans les manuscrits. La liste en est imposante : elle aligne 420 fragments et couvre trente pages à deux colonnes (tome I, p. 99-129) de texte imprimé en petits caractères très serrés. Et encore, note-t-il, il « *n'a retenu que les passages de plus d'une ligne des manuscrits* » tout en avertissant que « les membres de phrase plus courts (plusieurs centaines) et les mots isolés présentent parfois un intérêt supérieur à celui des textes de plus d'une ligne ».

C'est dire que *pour une étude strictement scientifique et critique* le recours aux autographes s'impose désormais. Au cours des travaux préparatoires à la présente édition phototypique et aux études qui l'accompagnent, le P. François a laissé entendre qu'*une nouvelle édition imprimée* reproduirait le texte des autographes, accompagné de notes historiques, biographiques, doctrinales, qui résumeraient les résultats des trois tomes sortant des presses. Ce projet tend à mettre à la portée d'un public plus vaste — et moins fortuné — le texte même de la Sainte tel qu'elle l'écrivit. Nul doute que cette future édition, si elle est réalisée, ne soit bien accueillie. Elle ne dispensera cependant pas *les érudits* de recourir constamment à la grande édition qui paraît aujourd'hui.

4. — Mais les millions de lecteurs, qui se sont familiarisés avec les précédentes éditions de l'*Histoire d'une âme*, se garderont bien de jeter au feu leur exemplaire. Ce volume conserve, même maintenant, une grande importance et une vraie valeur, surtout doctrinale. Jamais la Sainte n'a envisagé la publication sans retouche de ses écrits autobiographiques. Elle a voulu, elle a demandé qu'ils soient revus pour qu'on y retranche, ajoute, classe, retouche. Elle a confié explicitement ce soin à Mère Agnès : « Tout ce que vous trouverez bon de retrancher ou d'ajouter..., *c'est moi qui le retranche et qui l'ajoute.* Rappelez-vous cela plus tard et n'ayez *aucun scrupule, aucun doute à ce sujet* ». « Vous connaissez tous les replis de mon âme, *vous seule* ». La Sainte n'a donné aucun blanc-seing de ce genre à aucun « chartiste » ni à aucun théologien. Elle a confié à sa sœur, à elle seule, le soin de faire connaître sa « petite voie » en *utilisant* ses écrits et en *interprétant* ceux-ci par l'exemple de sa vie. L'essentiel de son message se trouvait dans les écrits autobiographiques ; mais ceux-ci ne devaient être imprimés qu'après une mise au point, pour laquelle elle donnait plein pouvoir à sa Sœur.

La *doctrine spirituelle* de Thérèse a donc reçu son expression authentique, telle qu'elle l'a expressément voulue, dans l'*Histoire d'une âme*. C'est en visant la publication de ses écrits telle qu'elle l'avait comprise, prévue et acceptée qu'elle considérait sa tâche ici-bas comme terminée et disait à Sœur Geneviève, deux jours avant sa mort, un mot qui a la solennité d'un testament : « J'ai tout dit. Tout est accompli. C'est l'amour seul qui compte. »

Le monde catholique ne s'y est pas trompé. C'est sous la forme qui lui avait été donnée dans l'*Histoire d'une âme*, qu'il a reçu le message spirituel que, par Thérèse, Dieu envoyait à la terre. L'Eglise y a reconnu, d'un accord unanime, l'une des expressions les plus pures de la doctrine de son divin Maître. Dans les passages omis par Mère Agnès ou dom Madelaine (nous les avons lus intégralement), les érudits, les psychologues, les historiens trouveront à glaner : la vraie moisson a été faite par celle qui en avait reçu mandat. Thérèse n'écrivait pas pour les savants, mais pour « les petites âmes » qui désireraient un jour aimer Jésus comme elle l'avait aimé elle-même. Que « les petites âmes » se rassurent donc ; qu'elle n'aient « aucun scrupule, aucun doute ». C'est bien vrai qu'elles trouvent, dans l'*Histoire d'une âme*, Thérèse telle qu'elle a été comprise et présentée par Mère Agnès. Mais c'est précisément par cette voix fraternelle que Thérèse a voulu les atteindre, les enseigner, les encourager à marcher dans sa « petite voie ».

* *

5. — M. l'abbé COMBES ajoute un volume nouveau à ses « Etudes thérésiennes »[7]. Il y réunit plusieurs groupes de conférences prononcées en diverses occasions.

C'est d'abord, comme chapitre d'introduction, une vue d'ensemble du message thérésien justifiant la formule de saint Pie X : « C'est la plus grande Sainte des temps modernes ».

Au ch. II, nous trouvons une étude sur cette affirmation de Thérèse : « le propre de l'amour est de s'abaisser ».

Les cinq chapitres suivants correspondent directement au sous-titre du volume, et énumèrent les cinq « lois de la spiritualité thérésienne ». La première affirme que l'*action religieuse* sur les âmes coïncide rigoureusement avec l'union à Jésus de quiconque s'oublie soi-même pour devenir un simple instrument de transmission dont Jésus se sert à son gré. La loi de l'*attraction spirituelle* fait qu'aucune âme n'est attirée vers Jésus sans qu'elle entraîne avec elle les âmes qui, dans le corps mys-

du chapitre XI de l'*Histoire d'une âme*, qu'on a fait dire là à Thérèse « exactement le contraire de ce qu'elle avait exprimé, et cela sur des points essentiels » ; prétendant qu'on a « minimisé son témoignage par les altérations plus ou moins graves des textes » ; et cela « *dans le but* d'édulcorer, *cela ne fait aucun doute*, le message thérésien, dont on aurait ainsi réussi à cacher, *de façon, espérons-le, inconsciente* », certains aspects parmi les plus importants. (C'est nous qui soulignons). Il y aurait lieu de regarder de près leurs exégèses ; mais si votre avis diffère du leur, attendez-vous à quelques épithètes désobligeantes, y compris celle de « pharisien ». Quant aux éditeurs de l'*Histoire d'une âme*, on se fait juge de leurs intentions, en affirmant *sans aucun doute le but* qu'ils auraient poursuivi. Et l'on ne trouve à Mère Agnès qu'une excuse — encore est-elle problématique (« *espérons-le* ») — celle de l'inconscience ! A ce niveau, il ne s'agit plus d'esprit scientifique, mais du plus élémentaire respect à l'égard de personnes qui, certes, en sont dignes.

[7] André COMBES. — **Sainte Thérèse de Lisieux et sa mission. Les grandes lois de la spiritualité thérésienne.** — 1 vol. de 264 p. (14 × 19). — Paris et Bruxelles. Editions Universitaires, 1954. — M. l'abbé Combes est « Maître de Recherches au Centre National de la Recherche Scientifique » de Paris. Huit volumes sur sainte Thérèse (dont un en collaboration) avaient précédé celui-ci.

tique du Christ, lui sont unies par les liens de la charité surnaturelle. La loi des rapports d'un homme concret *avec Dieu* n'est déterminée ni par les classifications théologiques, ni par les exhortations des prédicateurs, toutes deux trop générales, ni par les auteurs spirituels qui centrent tout leur enseignement sur une expérience qui leur est rigoureusement personnelle. La formule thérésienne élargit à l'infini les rapports de l'âme avec son Dieu en lui demandant de participer à sa sainteté selon le mode et la mesure choisis par lui : « Soyez vous-même ma sainteté ». La loi de *l'apostolat missionnaire* universel auquel Thérèse comprit qu'elle pouvait et devait se consacrer en devenant, dans le corps mystique du Christ qui est l'Eglise, le cœur d'où part la vie qui anime tous les membres dans leurs mouvements et leurs actions propres. « Dans le cœur de l'Eglise, ma mère, je serai l'amour ». La loi de *la béatitude* enfin a élevé et maintenu Thérèse sur ces hauteurs où l'on comprend que notre vie d'ici-bas n'est qu'un prélude pour nous préparer à une vie éternelle ; que le bonheur de celle-ci est à la mesure non seulement de notre fidélité personnelle, mais aussi du don que nous aurons fait de nous-mêmes à des âmes qui, grâce à nous, pourront glorifier et aimer Dieu éternellement ; bien plus, qu'au ciel nous participerons au gouvernement de Dieu sur le monde, à son amour « dont le propre est de s'abaisser », qui nous portera à nous abaisser nous-mêmes, à « descendre » (comme disait Thérèse) sur terre jusqu'à la fin du monde, tant qu'il y aura des âmes à sauver ou à sanctifier : « Je veux passer mon ciel à faire du bien sur la terre ».

A ce groupe assez homogène de sept chapitres, l'auteur a ajouté deux appendices.

Le premier de ceux-ci est constitué par deux conférences données à Vienne (Autriche) en 1953 où : 1° la vie de la Sainte nous est montrée comme une réalisation singulièrement parfaite des exigences de l'évangile et où 2° sa mission est définie par la voie d'enfance, mais dégagée des interprétations que l'auteur juge minimisantes, partielles, donc insuffisantes et dangereuses, et qu'il critique avec une vigueur de polémiste convaincu. Dans le second appendice on lira l'allocution pleine de doctrine et de ferveur que M. Combes prononça dans la chapelle du Carmel de Lisieux le 30 septembre 1947, pour la clôture du Congrès national thérésien, au jour anniversaire de la mort de Thérèse.

Comme les précédents, ce volume, même quand il s'engage à nous donner une vue d'ensemble de la spiritualité thérésienne ou d'un de ses points de vue majeurs, se maintient toujours dans l'analyse des textes. Ceux-ci sont tournés et retournés en tous sens pour les obliger à livrer toute leur signification. Chacun d'eux est présenté, non seulement comme essentiel, mais comme un sommet dominant, comme une révélation du « génie » de la Sainte, comme un objet d'admiration autour duquel se rassemblent la foule des superlatifs. Il y a là une sorte d'égalité dans la louange qui, plaçant tout à la même hauteur, n'offre au lecteur qu'une vue uniformisante, extrêmement riche d'aperçus vraiment importants, mais hiérarchisés tour à tour comme étant chacun la valeur suprême à laquelle tous les autres se rapportent. Souhaitons donc une fois encore qu'après tant de remarquables travaux d'analyse, l'auteur nous livre enfin la synthèse définitive, historique et doctrinale, dans laquelle prendront place tant de matériaux si soigneusement préparés.

* *

6. — L'ouvrage que réédite G. BERNOVILLE [8] est loin d'avoir la même envergure. Ecrit en 1925, « c'est un cri d'amour, un chant de jeunesse », comme le définit l'auteur. Il n'y a donc apporté aucun changement substantiel. Quelques « inexactitudes de faits ou de dates » ont été corrigées, en tenant compte des travaux de M. Combes, notamment de son édition des *Lettres* de la Sainte. Les lumières apportées par la béatification et la canonisation de la jeune Carmélite ont montré à M. B. qu'il n'avait pas mesuré toute la hauteur ni toute la profondeur de cette âme de choix : il a remédié à ce « péché par défaut » dans un nouveau chapitre final.

Mais le livre reste ce qu'il était : une confidence où l'auteur nous dit comment lui est parue la figure de Thérèse, « ce qu'elle était *pour lui* ». Ce point de vue subjectif restreint singulièrement la portée de l'ouvrage ; car enfin ce qu'il importe au public de connaître, c'est ce que sainte Thérèse fut en elle-même. Cependant on n'hésitera pas à répandre ce livre dans les milieux, littéraires et autres, pour faire prendre un premier contact avec cette âme de choix : le charme de celle-ci, que conserve bien le récit de notre auteur, opérera sûrement et conduira le lecteur aux écrits mêmes de la Sainte ; ce sera l'honneur et la récompense de M. B. d'avoir servi d'introducteur auprès de la « petite Reine » qui est surtout une très grande Sainte.

* *

7. — « J'avais cherché la sainteté de prime abord dans les austérités, et certes, elles ont leur prix et nous devons nous y porter avec amour ; plus tard je crus les trouver dans les voies de l'oraison, dans l'union plus intime de l'esprit et du cœur avec Dieu, et c'était un réel progrès ; et maintenant je m'efforce de l'obtenir par la sainte petitesse avec l'obéissance filiale et le saint abandon. C'est assurément beaucoup mieux. Y a-t-il quelque chose de plus élevé ? Jusqu'ici je ne le crois pas » (p. 29 et 105).

Ne croirait-on pas entendre sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ? C'est si bien sa doctrine ! Ces quelques lignes sont cependant d'un moine trappiste, dom Vital Lehodey, qui les écrivit dans une autobiographie, rédigée par ordre de ses supérieurs en 1934 et complétée par lui en 1943. On les lira (p. 29 et 205) dans l'ouvrage que lui consacre le P. Irénée VALLERY-RADOT, dont le titre dit exactement l'objet et le contenu : **La mission de D. V. Lehodey** [9].

Dans ce livre on ne trouvera, en effet, que les éléments essentiels qui permettront de situer les lieux et les dates, avec un très petit nombre d'anecdotes. Par contre on y verra en détail ce qu'était

[8] Gaëtan BERNOVILLE. — **Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.** — 1 vol. de 255 p. ; 480 fr. — Paris, Grasset, 1954.

[9] 1 vol. 14 × 19, 465 fr. — Paris, Edit. du Cerf, 1956.

devenue la spiritualité dans les Trappes filiales de celle de Rancé et même dans l'ensemble de l'Eglise vers la fin du XIXe siècle.

On assistera au réveil de la doctrine traditionnelle sur l'ascétique et la mystique, doctrine qu'avaient obnubilée le protestantisme et le quiétisme au point de créer chez les auteurs catholiques une sorte de phobie de la vie mystique; de cette crainte l'enseignement et la formation donnés dans les noviciats et les séminaires avaient subi les effets desséchants. L'auteur montre que de hardis pionniers rouvrirent les chemins conduisant vers les hauteurs. Deux d'entre eux, par le retentissement de leur intervention, dominent les autres : Mgr Saudreau et le P. Poulain, jésuite, le premier plus ardent à dénoncer le mal, le second plus soucieux d'en miner scientifiquement les fondements. On apprendra là, ce qui sera une surprise pour quelques-uns, que le but visé par le P. Poulain était de remettre en honneur la vie mystique proprement dite, et que ces deux auteurs, que leurs contemporains avaient connus surtout par les controverses qui les opposaient, coopérèrent cependant au même résultat : un renouveau de vie mystique dans l'Eglise. L'influence de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui touchait moins les savants que les âmes consacrées, fut un précieux appoint pour les théoriciens. C'est ainsi que le début du XXe siècle vit se produire une crise de croissance, qui après la guerre de 1914 se traduisit par la fondation de deux chaires romaines de théologie spirituelle où s'illustrèrent le P. Garrigou-Lagrange, O. P. et le P. de Guibert, S. J., tandis que simultanément naissaient en France deux revues : *La Vie spirituelle* et la *Revue d'ascétique et de mystique* (1919-1920), l'une et l'autre toujours bien vivantes, et bientôt suivies par des revues analogues allemandes, espagnoles et italiennes. En 1929 la fondation de chaires de doctrine spirituelle était imposée par Rome dans toutes les Facultés de théologie catholique et le même enseignement fortement recommandé dans tous les Séminaires. Tout ce progrès ne se fit pas sans résistances, d'où naquirent des controverses parfois passionnées ; on en trouvera l'écho dans des *Chroniques* de *l'Ami* depuis 1920.

A ce vaste et profond mouvement d'idées et de pratiques, Dom Lehodey prit une part importante, mais sans bruit. Il était en correspondance suivie avec Mgr Saudreau et le P. Poulain ; les lettres de ce dernier surtout mériteraient d'être publiées, si l'on en juge par les extraits assez abondants donnés par le P. Vallery-Radot. Dom Lehodey avait en effet retrouvé, dans ses lectures, ses réflexions et sa propre vie spirituelle, la sève mystique de saint Bernard, le maître et presque le fondateur de la doctrine spirituelle des Cisterciens.

Il entreprit successivement dans ce but, par ordre de ses supérieurs, trois grands travaux qui jalonnèrent sa vie. Ce fut d'abord une revision et une mise au point du *Directoire spirituel à l'usage des Cisterciens réformés*. Il s'agissait de rouvrir, dans la formation des Trappistes, les perspectives spirituelles qui montraient dans la vie mystique une terre promise où Dieu pouvait faire normalement aborder les âmes vraiment abandonnées à sa conduite. Il fit cette adaptation au moyen, surtout, de petites corrections qui, très significatives en elles-mêmes, ménageaient les opinions différentes qui subsistaient encore dans l'Ordre. Son travail, après quelques retouches, fut adopté (1909).

Il avait été précédé par un livre intitulé *Les voies de l'oraison mentale*, paru en 1907, et suivi en 1919 par un autre qui a pour titre *Le saint Abandon*. Rédigés tous deux dans le même esprit que le *Directoire*, ces deux ouvrages sont devenus classiques et ont exercé une influence décisive dans les monastères des contemplatifs des Ordres les plus divers. De ces ouvrages longuement mûris et vécus avant d'être écrits, la plupart de nos lecteurs ont éprouvé les bienfaits. Ils trouveront dans le volume que nous recensons, bien des détails intéressants sur les circonstances dans lesquels ils furent composés. Ils y apprendront, en particulier, que Dom L. ne découvrit l'*Histoire d'une âme* de sainte Thérèse de Lisieux qu'en 1910 ; mais qu'il y trouvait « avec émerveillement » une telle identité foncière avec ses propres convictions (celles-ci lui venaient d'une remarquable intimité mystique avec l'Enfant-Dieu) que, vers la fin de sa vie, « il disait avoir relu cet ouvrage dix-huit fois » (p. 205). Cette déclaration spontanée d'un grand spirituel est de nature à rassurer les âmes, qu'auraient émues les critiques bien étranges dont a été gratifiée, depuis quelques années, l' « *Histoire d'une âme* ».

II. — SAINTE THERESE D'AVILA

8. — Mme Marcelle AUCLAIR, à qui nous devons une remarquable « *Vie de Sainte Thérèse* », avait, pour l'écrire, parcouru tout l'itinéraire de la sainte sur les routes d'Espagne. La couverture de son nouvel ouvrage [1] donne le tracé schématisé de ce périple. Elle a suivi dans ses déplacements l'infatigable voyageuse que fut la fondatrice des Carmels réformés, tenant en mains le livre des **Fondations** comme guide. La connaissance précise des lieux l'aida beaucoup à l'intelligence des récits. C'est ainsi que Mme Auclair se trouva préparée à la traduction qu'elle présente au public.

Son soin principal fut de garder une rigoureuse fidélité à l'égard du texte espagnol, si vivant, si primesautier, si concret et familier. Beaucoup de ceux qui le présentèrent en notre langue se crurent tenus d'atténuer ses hardiesses et de lui donner un peu plus de noblesse. La présente traduction s'est gardée de ce défaut.

Par ailleurs, elle est destinée aux personnes qui désirent faire une lecture courante des *Fondations*, non à ceux qui visent à une étude historique ou doctrinale. Car, sauf quelques références à la Sainte Ecriture, aucune note n'accompagne le récit pour faire connaître les personnes nommées ou les lieux décrits. La traductrice a pensé, sans doute, que la biographie composée par elle serait entre les mains du lecteur des *Fondations*. Elle a pu croire aussi, ce qui est partiellement vrai, que les nombreuses et fort belles héliogravures groupées à la fin de l'ouvrage, disposeraient par elles-mêmes celui qui les contemple à mettre son âme en harmonie avec les paysages et les couvents ; mais il

[1] SAINTE THÉRÈSE D'AVILA. — **Le livre des Fondations.** Texte français de MARCELLE AUCLAIR. — x + 220 p. + 57 héliogravures (17 × 24), 1.500 fr. — Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

s'agit des lieux tels qu'ils sont aujourd'hui, tels qu'Yvonne Chevalier a été autorisée à les photographier, lorsqu'elle accompagnait Marcelle Auclair munie de toutes permissions pour franchir la clôture des Carmels.

Au total, le présent ouvrage est un beau livre de luxe, dont on lit le texte français, fort bien imprimé, avec un plaisir auquel s'ajoute celui de feuilleter les photographies pour y voir quelques-unes des choses que la sainte décrit. C'est à tous égards, une belle œuvre d'art qui a déjà conquis les faveurs du grand public.

* *

9. — Préparé de longue main par d'importants travaux sur sainte Thérèse, M. Marcel LÉPÉE nous a donné une synthèse des résultats auxquels il est parvenu : **Sainte Thérèse mystique** [2].

Cette qualification convient à la première partie de son ouvrage (p. 13-297). On y trouve une biographie qui s'attache à suivre la vie intérieure de la Sainte, en ne donnant des conditions extérieures qui l'ont encadrée que ce qui est nécessaire pour en comprendre le déroulement. Ce ne serait pas assez de dire qu'il nous offre une biographie psychologique ; c'est le récit de ses rapports avec Dieu, c'est sa vie proprement mystique, qu'il déroule devant nos regards, depuis les premières invitations qui marquent son enfance jusqu'à l'union du mariage spirituel, sans omettre les crises par lesquelles est passée sa fidélité aux exigences divines. On sent à chaque page la compétence hors pair de l'auteur dans les questions doctrinales non moins que dans les questions historiques. Il n'y a cependant là nul étalage d'érudition, simplement quelques discrètes références. L'ouvrage est fait pour être *lu* ; mais les théologiens et les âmes pieuses verront bien vite qu'il mérite d'être étudié et médité.

La seconde partie (p. 301-529) est une anthologie. Les textes choisis sont empruntés à tous les écrits de la Sainte. Ils sont groupés en neuf articles ; chacun de ceux-ci rassemble, suivant l'ordre logique, mais non chronologique, les passages traitant du même sujet. Ici l'histoire tient peu de place ; mais tous les points intéressant les expériences et la doctrine thérésiennes sont éclairés, non par des commentaires, qui sont absents, mais par les paroles mêmes de l'élue de Dieu, qui abordent les sujets les plus délicats en se jouant des difficultés. Pour assurer une traduction exacte, Lépée a voulu la faire lui-même ; il y a mis toute sa compétence, sa finesse et son amour pour la grande Sainte à la gloire de laquelle il a consacré toutes ses publications.

Le plan de cet ouvrage : tableau de vie intérieure et textes à l'appui, est celui de la collection qu'il inaugure. Celle-ci a pour titre général « *Les grands mystiques* » ; elle est dirigée par le R. P. Cayré, assomptionniste. Elle fait appel à des spécialistes, mais vise à atteindre un public très étendu. Nous souhaitons que les auteurs suivants marchent sur les traces de ce « premier de cordée » en nous donnant des travaux de même inspiration et de même valeur.

* *

10. — Dans une biographie alerte, toute entière appuyée sur les écrits de sainte Thérèse abondamment cités, Mgr Cristiani permettra à de nombreux lecteurs d'admirer la main de Dieu dans les événements de cette vie privilégiée et plus encore dans la vie intérieure d'une âme d'élite marchant avec ardeur vers la haute sainteté [3].

Le but de l'auteur n'a pas été d'offrir aux historiens des matériaux nouveaux, ni aux théologiens des interprétations inédites. Si les citations sont nombreuses et bien choisies, elles ne s'accompagnent ni de minutieuses références, ni de discussions historiques ou doctrinales. C'est la montée de l'âme vers Dieu qui est retracée, depuis les naïvetés de l'enfance, les péripéties de la jeunesse, les infidélités et les « conversions » de la première vie religieuse, à travers les difficultés des *Fondations* brièvement rappelées jusqu'à l'élan final vers la patrie céleste : huit chapitres redisent cette histoire, deux seulement étant réservés à l'exposé des enseignements spirituels de la vierge d'Avila.

C'est donc un ouvrage à répandre dans tous les milieux, même les plus humbles. Il convient cependant en premier lieu aux âmes consacrées ; il leur révèlera, par l'exemple et la doctrine d'une Sainte, ce que sont les voies de Dieu à l'égard de ses élus ; il allumera chez beaucoup le désir de prendre contact avec les écrits de la Sainte ; il leur servira d'introduction pour les bien comprendre et les invitera à faire passer dans leur vie des leçons si hautes et pourtant si pratiques.

(*A suivre*). F.-M. CATHERINET.

* *

R. P. Joseph PIAT, O.F.M. — **Treize plans de sermons sur Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et la voie d'enfance.** — 32 p. (13,5×21). — Lisieux, Office Central. 1956.

Cet opuscule constitue un numéro spécial du « *Bulletin de l'Union Sacerdotale de Lisieux* ».

Les sujets proposés sont les suivants : 1° Mission de la Sainte ; 2° Dieu Père ; 3° Humilité ; 4° Confiance ; 5° Abandon ; 6° « Faire plaisir » à Dieu ; 7° Le péché ; 8° Le retour à Dieu Père ; 9° L'Eucharistie ; 10° La charité envers le prochain ; 11° L'apostolat ; 12° Marie ; 13° L'Eglise.

Ce sont vraiment des *plans* ; sur chaque sujet sont données quelques idées maîtresses inspirées de la doctrine de la Sainte, appuyées sur des citations scripturaires, illustrées de textes et d'anecdotes empruntées à la vie de Thérèse. Chacun les développera selon les besoins de son auditoire.

L'auteur est bien connu par ses publications sur la famille de sainte Thérèse. Nos confrères trouveront donc ici le pur esprit thérésien. La plupart de ces plans pourront du reste leur servir pour leur oraison personnelle.

F.-M. C.

[2] Marcel LÉPÉE. — **Sainte Thérèse mystique.** — 534 p. (13,5 × 21), 1.350 fr. — Paris, Desclée de Brouwer, 1951.

[3] Mgr CRISTIANI. — **Sainte Thérèse d'Avila.** — 194 p. (12 × 19), 400 fr. — Paris, Apostolat de la Presse, 46, rue du Four, VI[e], 1956.

NOTES BIBLIQUES

I

LA BIBLE ET LES ORIGINES HUMAINES

*De nombreuses questions de détail arrivent à l'*Ami *sur les premiers chapitres de la Genèse. Il nous a paru utile de guider une lecture d'ensemble, avec cette idée — que nous croyons féconde — de relier ces chapitres à la suite de la Révélation.*

« Où étais-tu quand j'ai fondé la terre ? » Cette interrogation ironique que Dieu pose à Job (Jb XXXVIII, 4) établit bibliquement, s'il était nécessaire, les limites de nos curiosités. Comme témoin de l'activité divine, il n'y avait, à la création du monde, que la mystérieuse Sagesse (Prov. VIII, 22-31), dont les adeptes redisent, avec Ben Sira : « Ce qui est trop merveilleux pour toi, ne le scrute pas ; et ce qui t'est caché, ne le recherche pas » (Eccli, III, 21).

Et cependant, composant avec cette attitude fondamentale, on discerne, dans la Bible, un effort pour se représenter les origines, au même titre que dans les civilisations ambiantes. Le mythe a été chez elles l'instrument, de cette recherche. Comme il est une tentative d'explication du monde et de l'homme par un dépassement des données immédiates, il recèle « l'idée d'un substrat du donné, de quelque chose qui, sous les apparences, en rend compte »[1]. Il apaise déjà et en tout cas oriente les esprits. Il a quelque rapport avec la science par les idées d'objectivité, l'intelligibilité et d'explicabilité qui s'y trouvent en germe. Il est comme l'avant-coureur de la science, à laquelle il supplée.

La parole de Dieu s'est adaptée à ce langage, par une admirable pédagogie. Elle saisit les auteurs inspirés, en tenant compte de leurs structures mentales, de leurs manières de penser coutumières, celles du milieu et du temps[2]. « La description populaire des origines du genre humain » convoiera « les vérités fondamentales présupposées à l'économie du salut »[3]. *Représentations* et *affirmations* seront ainsi étroitement mêlées et le rôle de la Tradition, du magistère et, plus humblement, du théologien et de l'exégète sera de dégager de leur cadre et de leur support les affirmations où Dieu s'engage. Certes, tout est inspiré, mais tout n'a pas même importance, ni même valeur, ni la même interprétation.

Quand nous ouvrons la Bible il ne faudrait jamais oublier que « Dieu a choisi pour interprètes les Anciens et les Orientaux ; tous nos scandales d'occidentaux modernes viennent de là... Pour bien recevoir sa Parole... il faut une conversion de l'esprit »[4].

[1] Rey (A.) : *La Science orientale avant les Grecs*, 2e éd., Paris, 1942, p. 23-41.

[2] Lusseau (H.) : *Doctrine et science*, dans *Bull. des Fac. cath. de l'Ouest*, juillet 1954, p. 18.

[3] Ce sont les termes de la lettre du P. Vosté, secrétaire de la Commission biblique au cardinal Suhard, dans *Enchiridion biblicum*, Rome, 1944, n° 581.

[4] P. Benoît, commentant l'encyclique *Divino afflante Spiritu*, dans *Initiation biblique*, Paris, 1954, p. 42-43.

Nous allons essayer de lire les passages de la Bible où il est question des origines humaines. Un double souci nous guidera : 1° Les situer vis-à-vis des essais et des esquisses qui étaient ceux d'une époque donnée : ainsi surprendrons-nous peut-être ce qui les conditionnait ; 2° Les situer surtout par rapport à la suite de la Révélation : y sont-ils repris et commentés ? Avec quelle ampleur et insistance ? Ainsi pourrons-nous conclure que les passages en question sont reliés organiquement à un ensemble ; nous en mesurerons mieux la portée et ce qu'il y avait d'essentiel en leurs termes.

I. — *Le mode de création de l'homme* nous a été dit en deux endroits, de coloration fort différente : Gen. II, 7 et Gen. I, 27.

Le premier appartient au récit le plus ancien, dont la rédaction peut être fixée au Xe siècle. L'homme apparaît d'abord, dans un monde sans végétation et sans pluie, mais où l'eau des sources existe et attend un ouvrier pour qu'il soit procédé aux travaux d'irrigation. Tout pourra donc commencer quand l'homme sera là. Et donc « Yahvé-Dieu modela l'homme (*ha-'adam*) avec la glaise du sol (*ha-'adama*), il insuffla dans ses narines une haleine de vie, et l'homme devint un être (*néfesh*) vivant ».

L'image du Dieu-potier devait être particulièrement suggestive à l'âge de la céramique. On la retrouve à Babylone et en Egypte avec la même connexion et jusque chez les Maoris de la Nouvelle-Zélande : « Un certain dieu connu sous les différents noms de Tu, Tiki et Tané prit sur le bord d'une rivière de l'argile rouge, la pétrit en la mélangeant de son propre sang et en fit une copie exacte de la divinité ; après l'avoir achevée, il l'anima en lui soufflant dans la bouche et les narines ; et là-dessus elle naquit à la vie et éternua. L'homme que façonna le créateur Maori lui ressemblait tellement qu'il l'appela Tiki-ahua, c'est-à-dire l'image de Tiki »[5].

Dans la Bible le thème de Dieu-potier vise à exprimer la liberté divine dans l'œuvre créatrice et la dépendance craintive de l'homme (Jér. XVIII, 1-7 ; ps. CIII, 13-14 ; Rom. IX, 20-21[6]). Par un jeu de mots qui est un des traits communs de cette littérature populaire, l'homme (*'adam*) a son nom rattaché à la terre (*'adama*) d'où il vient et où il retournera (Gen. III, 19) ; son nom est collectif et ne deviendra un nom propre qu'en Gen. IV, 25. Il suggère donc à la fois le premier homme et l'ensemble des hommes et exprime, au frontispice de la Bible, l'idée de « personnalité collective » si chère aux exégètes contemporains : « Les fils accomplissent la vie des pères et les pères sont toujours présents dans la vie des descendants et résument, pour ainsi dire, la vie des fils »[7]. Adam c'est l'humanité à sa racine. La glaise d'où il est tiré dit sa fragilité. Sa vie supérieure s'exprime par le souffle de vie, qu'on désigne généralement dans la Bible par le mot *rouah*.

[5] Frazer : *Le Folklore dans l'Ancien Testament*, trad. franç., Paris, 1924, p. 6.

[6] Lambert (G.) : *L'Encyclique « Humani generis » et l'Ecriture sainte*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1951, p. 233-234.

[7] Vischer (W.) : *La Loi ou les cinq livres de Moïse*, Neuchâtel, 1949, p. 163.

Ici, comme Tresmontant l'a rappelé [8], nous nous trouvons devant une anthropologie qui ne coïncide pas exactement avec la nôtre. Elle ne connaît pas le dualisme âme-corps, cher à Platon et à Descartes, mais l'être vivant (*néfesh*) dans son existence concrète. Cet être, pour subsister doit sans cesse recevoir d'En-Haut une vitalité dont on reconnaît le caractère précaire et emprunté. Dieu retire-t-il son souffle, l'homme meurt (Jb XXXIV, 14-15) ou du moins voit sa vitalité se réduire, car la *rouah* est la puissance motrice de la *néfesh ;* davantage : la condition même de son existence. Dans un tel concept est inscrite la condition de l'homme : il dépend de Dieu. Yahvé fera renaître Israël en envoyant la *rouah* personnifiée dans les ossements desséchés (Ez. XXXVII, 9) ; il procédera, à l'époque messianique, à une refonte profonde de l'homme en lui donnant une nouvelle *rouah* (Ez XXXVI, 26-27). Encore est-il que, dans ce cas, le mot se charge d'une signification surnaturelle.

Revenons à notre texte de base. Un auteur du IIIe siècle, Qohélet, est hanté par lui. Il a lu, comme tout Juif, au ps. CIV, 29-30, que tout être vivant, homme ou bête, dépend du don de ce souffle. On pensait qu'après la mort il retournerait à Dieu. Qohélet, d'une psychologie plus affinée, se demande si le respect dû à l'homme n'exige pas le retour de la seule *rouah* humaine au Créateur : « Qui sait si le souffle de vie du fils d'homme monte en haut et si le souffle de vie de la bête descend en bas vers la terre ? » (Ecle III, 21 ; cf. XII, 7). Cette valorisation du principe de vie atteint son sommet quand l'auteur du livre de la Sagesse, qui a sans doute connu le *Phédon* de Platon à travers des anthologies alexandrines, transpose en termes grecs le vocabulaire hébreu et concentre davantage la personnalité dans cette âme (*psyché :* Sap. XV, 8 ; *pneuma :* XV, 16) qui est « prêtée » à l'homme et que le corps appesantit (IX, 15). Neuf siècles séparent Gen. II, 7 de l'auteur alexandrin ; neuf siècles de lecture qui en ont explicité de mieux en mieux le sens [9] : en l'homme est un principe de vie dont on a toujours saisi qu'il vient directement de Dieu et dont on a finalement proclamé le caractère spirituel. Mais est-il invraisemblable que le vieil hagiographe, à la psychologie si délicate, mais au langage peu philosophique, l'ait plus ou moins entrevu ?

Le deuxième texte où il s'agit de l'apparition de l'homme s'insère dans ce qu'on a appelé « le plus beau monument de l'inspiration » (J. Guitton). Gen. I est un exposé, dit « sacerdotal », qui semble fait pour être mémorisé et nous garde sans doute une catéchèse solennelle du Temple sur la création. Proksch n'hésite pas à la dater du VIIIe siècle ; généralement on la situe aux environs du VIe. Dieu crée par sa seule parole ; elle éclate en termes impératifs et les êtres apparaissent, dans l'ordre de leur perfection. C'est comme une lente montée vers l'homme de tout le *cosmos* et de ce qui l'orne ou l'habite. Une semaine primordiale est le cadre de l'action divine : ayant couronné son œuvre par la création de l'homme, Dieu entrera en son sabbat. Et donc, au 6e jour « Dieu dit : Faisons l'homme (*'adam*) à notre image (*sélém*) comme notre ressemblance (*demout*) et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre. Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa » (Gen. I, 26-27). L'action divine est aussi dépouillée qu'il se peut d'anthropomorphismes dans ce splendide morceau qui sacre le roi de la création et dont le ps. VIII constitue le parfait commentaire lyrique [10].

L'intérêt s'y concentre sur le thème de l'image de Dieu [1], qui restera intacte même après l'affaire du Déluge (Gen. IX, 6). Certains l'ont fait consister dans la position verticale de l'homme, mais sans être fausse, cette opinion ne rend compte ni de la solennité du morceau ni de son contexte. La domination sur les animaux, marque de la supériorité de l'homme, est rattachée immédiatement dans notre texte, comme en Eccli., XVII, 3-4, à la mention de l'image. On est, en effet, étonné de la place tenue par cette pensée dans la Bible : Is. XI, 6-8, LXV, 25 saisissent un trait essentiel de l'avenir messianique dans le fait de cette domination ; et dans l'évangile de Mc, I, 13 le nouvel Adam (cf. Luc III, 38) vivra parmi les bêtes sauvages. Faut-il éclairer par cette pensée la victoire finale, promise à l'humanité en Gen. III, 15, sur le mal, symbolisé par la puissance animale et souligner que « la domination par la lutte est la réplique de l'action de Dieu lui-même » ? (E. Jacob). Le thème de l'image s'approfondit vers la fin du judaïsme : le livre de la Sagesse la lie à l'immortalité qui définit l'aspiration et la nature de l'âme (Sap. II, 23) et les développements pauliniens la situeront au niveau de la grâce. Mais dès le début, dans une langue concrète, le concept de l'image rappelait à l'homme qu'il tenait sa dignité d'une délégation et que le secret de sa grandeur était sa relation à Dieu.

Il existait dans le contexte païen d'alors des représentations parallèles dont on aperçoit les points de contact avec la Bible. D'après la plus classique des conceptions babyloniennes [2], l'homme est formé d'argile et d'un élément divin, exactement le sang d'un dieu, mêlé à cette argile. A première vue, il y a là une manière d'expliquer les aspirations étonnantes de l'homme. Mais, à y regarder de plus près, tel ne serait pas le sens premier de cette représentation. Les dieux avaient lutté dans une guerre primordiale, où l'ordre avait triomphé du désordre [3]; l'issue du combat mythique avait été marquée par la mise à mort de certains d'entre eux. Dès lors sur les dieux pèse un trouble et comme la conscience d'un péché : ils avaient

[8] *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953.

[9] La commission biblique a dû, en 1933, rappeler le sens obvie de *psychè anima* en Mat. XVI, 26 et Lc. IX, 25 ; dans *Enchiridion biblicum*, n° 514.

[10] Le Ps VIII est considéré comme messianique en I Cor., XV, 27 et Heb., II, 5-9 : il est appliqué au Christ qui a été l'Homme par excellence. Voir notre article *La Doctrine paulinienne du nouvel Adam*, dans *Bull. de la Soc. franç. d'études mariales*. Paris, 1955.

[1] Jacob (E.) : *Théologie de l'A. T.*, Neuchatel, 1956, p. 135-140.

[2] Celle de l'*Enuma elish*, c'est-à-dire *Le Poème babylonien de la création*, édité par R. Labat, Paris, 1935.

[3] On sait que le mythe du combat primordial a passé chez Hésiode.

créé la mort. Comment se défaire de ce « péché », sinon par un rite de transfert ? La création de l'homme leur donne cette possibilité. Le sang de Kingu, le dieu vaincu, transmettra le « péché » à l'humanité qui, mortelle, perpétuera le châtiment et en délivrera les dieux. La création est le fruit d'un égoïsme. Que l'homme soit créé « à l'image d'Anu », le dieu primordial, cela vise sa forme physique, censée reproduire celle des dieux. Des représentations de ce genre étaient-elles au point de départ de celles que nous lisons dans la Bible ? On serait tenté de le penser et de souligner le caractère implicitement polémique de la vision des Livres saints. Car la création de l'homme y est une œuvre d'amour. La dignité de l'homme vient de sa délégation à la royauté du *cosmos*, de sa relation à Dieu et de l'élément impérissable qu'il porte en lui. La révélation biblique chargera de plus en plus chacun des termes qui expriment cette grandeur. Quant au caractère immédiat de l'action divine dans la création de l'homme, il ne le faut pas envisager en dehors du contexte général : Yahvé modèlera les animaux (Gen. II, 19) comme il a fait pour l'homme et l'ordre solennel qui l'appelle à l'existence est celui-là même qui fut adressé à tous les êtres avant lui[4].

II. — *Un seul couple* fut créé *aux origines* selon la Genèse

Ici encore est vraisemblable une référence polémique, aux manières de penser des civilisations voisines. Chez les Babyloniens on parlait de quatre couples originels, aux quatre coins de l'univers, conçu comme une immense pyramide flottante ; ou encore de sept couples, le nombre sept étant un symbole de totalité. On élaborait ainsi un mythe pour expliquer le peuplement de la terre entière. Il semble qu'on envisageait parfois des créations successives. Cette représentation d'ensemble devait sans doute rendre compte des différences notées entre les populations, car on dut être très tôt sensible à cet aspect de la réalité humaine en un pays comme Sumer, véritable carrefour de peuples.

La révélation biblique nous livre, en contraste, une pensée d'une extraordinaire profondeur : en dépit de ses nuances que Gen. X essaie d'énumérer, l'humanité est une et solidaire. Les premières pages de la Bible sont universalistes : le même appel au salut y retentit pour tous les hommes, la même espérance leur est ouverte. Dieu, il est vrai, choisira, pédagogiquement, un peuple-témoin : mais cette élection aura comme présupposé l'universalisme : en Abraham seront bénies toutes les familles de la terre (Gen. XII, 3) ; elle aura comme fonction providentielle l'activité missionnaire, quand le Second-Isaïe, aux temps de l'exil (VI^e siècle), aura guidé la réflexion d'Israël sur sa vocation mondiale[5]. C'est tout cela qui est impliqué dans la présentation biblique du premier couple. Couple typique : toute l'aventure humaine s'y concentre, une « totalité originelle » (W. Wischer) s'y inscrit. Et aussi couple dont le comportement pèsera sur la suite des générations. Elles seront solidaires de son péché : l'auteur sacré, suivant le schéma classique de la rétribution héréditaire (Ex. XX, 5), mais en le généralisant au maximum, trouve en ce péché l'explication de l'état malheureux où se trouve l'humanité : labeur pénible, souffrance, ignorance, mort ; inversement il lance toute la race humaine vers une victoire sur le mal, qui s'exprime dans une promesse aux protoplastes (Gen. III, 15). A travers eux, concrètement, c'est le destin de l'humanité qui s'évoque (Ecli. XXV, 23 ; Sap. II, 24). Il faut bien sentir la portée religieuse que l'auteur sacré donne à sa pensée : en campant ce premier couple, il ne s'intéresse pas précisément à une question biologique ou paléontologique, mais nous ouvre les perspectives théologiques qu'il exprime avec sa culture propre.

Un jour, dans un raccourci plus puissant encore, saint Paul concentrera en Adam ce rôle de source, d'où dérive une fécondité universelle. Mais c'est qu'Adam est pensé en contraste et repoussoir par rapport au Christ, le Nouvel Adam (Rom. V, 12-21). Ainsi, de façon cohérente mais de plus en plus approfondie, la Bible toute entière livre à notre méditation un mystère d'unité et de solidarité spirituelle.

III. — *La formation de la femme*

Revenons à nos premiers parents. Le récit le plus récent (Gen. I, 27) les montre créés ensemble homme et femme et pourvus d'une bénédiction de fécondité (℣. 28), à laquelle la Bible fera écho : « la race humaine est née de ces deux-là » (Tob. VIII, 6). Mais le récit antérieur a conté avec quelque détail la formation de la femme (Gen. II, 18-24). Dieu, voyant Adam seul, veut lui procurer une aide assortie. Il modèle des animaux, qu'il amène à l'homme ; mais cet étrange défilé ne permet pas à celui-ci de trouver celle qui sera son vis-à-vis. Aussi Dieu endort Adam, et de la côte qu'il lui enlève façonne une femme qu'il conduit vers l'homme. Alors jaillit le premier chant conjugal : « Celle-ci, cette fois, est l'os de mes os et la chair de ma chair ». Cette expression est un idiotisme mis ici au superlatif : quand on veut exprimer qu'on est étroitement apparenté à quelqu'un, on lui dit : « Nous sommes tes os et ta chair » (II Sam. V, 1 ; XIX, 13), « Tu es mon os et ma chair » (Gen. XXIV, 14). L'unité charnelle et morale du couple humain est ici remarquablement exprimée. Certes les références successives de la tradition à ce texte majeur en ont approfondi la portée : Mal. II, 14-15 y lit la condamnation de la répudiation ; Tob. VIII, 6 une exhortation à l'amour conjugal ; Mat. XIX, 5 la loi d'indissolubilité ; Eph. V, 31 une approche du mystère de l'union entre le Christ et l'Eglise ; mais ces approfondissements ne font que développer ce qui était dans la donnée originelle.

[4] Il est inutile de faire remarquer que les deux récits généiques ne sont pas en séquence chronologique, comme l'a cru Leconte du Noüy, (*L'Avenir de l'esprit*, Paris, 1941, p. 230-231), pour qui l'Adam de Gen. I n'est qu'un être inférieur, polarisé sur les fonctions de nutrition et de reproduction, alors que celui de Gen. II est l'homme véritable, doué de responsabilité. Un concordisme secret sous-tend cette explication, qui est contredite par la plus simple critique littéraire.

[5] Voir notre article *L'Idée missionnaire dans la Bible*, dans *Ami* 1956, p. 411-18.

Le symbolisme de la côte rappelle cette locution arabe qui célèbre un ami « *huwa lizqî* » (il est mon côté) ; la femme est tirée de l'homme, comme son nom (*ishsha*) se tire de celui de son partenaire (*ish*) car « les relations entre les mots sont des relations entre les choses » (Lambert); entre Adam et Eve il y a au moins une relation d'exemplarité (Lusseau, Hauret)[6].

Quant au défilé des animaux devant Adam, il serait, entendu de façon littérale une *ridicula inquisitio*[7], mais sa mention doit répondre à un souci précis et, croyons-nous, polémique. Les Babyloniens ont connu un mythe de l'accession à la vie civilisée : un de leurs premiers hommes, Enkidu (appelé *lullû*, c'est-à-dire sauvage, comme le premier homme de l'épopée *Enuma elish*), est mis en scène dans l'épopée de Gilgamesh. Il se plaît avec les animaux, mange, boit et couche avec eux : on imaginait donc une phase de bestialité primitive[8]. Il y a, dans le récit de la Genèse, une condamnation explicite de cette horreur, qui rejoint les défenses inscrites dans la législation mosaïque (Ex. XXII, 18 ; Deut. XXVII, 21 ; Lev. XVIII, 23-25). On peut même dire que le rejet par Adam est le fondement de ces défenses comme le récit du sacrifice d'Isaac donne déjà le motif pour lequel il faut remplacer l'offrande du premier-né par l'holocauste d'un bélier (Gen. XXII). Pour instruire Israël, c'est toujours concrètement que l'on procède et c'est pourquoi un texte où nous serions tentés de ne voir que des détails d'ordre simplement littéraire doit être scruté de très près.

IV. — *Le statut originel de l'humanité*

Le bonheur du premier couple s'insère dans la conception d'un âge d'or primitif, dont les traits descriptifs abondent dans les antiques littératures les animaux n'étaient pas sauvages, maladie ni vieillesse n'existaient d'après un vieux poème sumérien[9]; les textes de Ras-Shamra aussi évoquent cette époque paradisiaque à laquelle on aspire à nouveau. Beaucoup de traits de cet âge d'or ont passé dans l'espérance messianique biblique : ne citons qu'Is. XI, 6-8 où l'on note comme attendus le retour de la paix entre les animaux, leur végétarisme idéal, la domination facile de l'homme sous l'aspect d'un enfant qui domestique les bêtes sauvages et ne craint rien du serpent[10]. L'eschatologie rejoint ainsi l'histoire primitive. Dans l'un et l'autre cas, la « représentation » a une fonction claire : il s'agit de suggérer « ce qui se situe au-delà de la limite d'une expérience normale, ce qui ne peut donc être directement communiqué en langage simple »[1]. Car dans le cas de la Genèse, ce bonheur extraordinaire est le cadre de quelque chose de plus fondamental et de plus indicible : l'homme est appelé réellement à des relations d'intimité avec son Dieu, qui dépassent les capacités de sa nature ; bien plus il a vécu réellement cet appel, ce qui est un fait dogmatique d'une immense portée[2] ; cet appel et cette expérience ne pouvaient être notés sans leur accompagnement de bonheur, car le « salut » dans l'Ancien Testament comprend toujours une « connexion de valeurs et de biens matériels »[3]. Ici simplement les notes d'épanouissement et d'équilibre atteignent une apogée : c'est la marque de l'apparition soudaine, sur notre terre, de ce que la Bible nomme « la connaissance de Dieu »[4] ; elle fleurit en dons préternaturels. Expérience primordiale et typique, expérience programmatique, car même après la chute, c'est vers une expérience analogue que l'humanité reste aiguillée. Toute la Bible atteste cette attente des « nouveaux cieux » et de la « nouvelle terre », où seront restaurées par Dieu les conditions mêmes d'une humanité qu'il aura reconduite à son élan et à ses sources spirituels. *Mirabiliter condidisti, mirabilius recreasti.*

* *

Nous venons de nous livrer à une lecture attentive des passages de la Genèse où nous est entr'ouvert le secret de nos origines. Nous avons marqué soigneusement les conditionnements culturels de ces passages, puis le lien qu'ils ont avec la suite de la Révélation, car des textes aussi importants ont été lus et commentés par la tradition biblique, en sorte que nous nous trouvons devant un ensemble organique. Cette lecture par la Tradition n'est pas seulement un fait intra-biblique : elle se continue dans l'Eglise ; et le Magistère, gardien de la doctrine, a mission d'affirmer, avec autorité, ce qui, dans les Livres saints, a valeur d'affirmation divine et par là même de le distinguer de ce qui était simplement procédé de pensée et de rédaction. Exégètes[5] et théologiens, à leurs plans propres, aident à ce travail de discrimination. Les enseignements de la foi sont particulièrement denses dans les passages considérés : l'amour que Dieu manifeste dans la création et qui fonde l'optimisme doctrinal ; la création spéciale de l'homme, à cause des caractères irréductibles de son âme, qui appelle une intervention divine immédiate ; la dignité spirituelle de l'homme dont le titre d'image de Dieu exprime le rôle essentiel par rapport à Dieu et par rapport à l'univers ; l'universalisme de l'appel au salut et la solidarité du genre humain qui

[6] Peut-être ne faut-il pas écarter complètement l'idée exprimée dans le mythe platonicien du *Banquet* (189 ss) : il s'agit des hommes primitifs, androgynes, séparés par les dieux en hommes et en femmes qui cherchent à se rejoindre pour recomposer l'unité originelle. Mais s'il y a eu un contact avec une forme de ce mythe (qui n'a pas été inventé par Platon), on avouera qu'il est lointain et en tout cas repensé avec une autre optique.

[7] Cajétan, cité dans *Revue biblique*, 1897, p. 364.

[8] Voir Contenau, *L'Epopée de Gilgames*, Paris, 1946, p. 66, 70-71.

[9] Kramer (S. N.) : *Sumerian Mythology*, Philadelphie, 1944, p. 54-59. Voir Chaine (J.) : *Le Livre de la Genèse*, Paris, 1948, p. 42-43.

[10] Voir Gelin, *Messianisme*, dans *Supplém. au Dict. de la Bible*, t. v, c. 1182. Ce rétablissement des choses comme aux origines est un thème majeur de l'espoir, *ibid.*, c. 1167.

[1] Dodd (C. H.) : *According to the Scriptures*, Londres, 1952, p. 73.

[2] Il est quelque peu... original de vouloir calculer, avec Fillion, le temps qu'a pu durer l'état de justice originelle.

[3] Hulsbosch (A.) : *L'Attente du salut d'après l'A. T.*, dans *Irenikon*, 1954, p. 4-20.

[4] Noter en Isaïe XI, la connexion entre la « connaissance de Dieu » (℣. 9) et la restitution de l'état paradisiaque (℣. 6-8).

[5] Et l'on affirme qu'il leur reste beaucoup de travail (encyclique *Divino afflante*, dans *Enchir. biblicum*, nº 563).

s'exprime encore à propos de la chute des protoplastes et de la promesse dont ils sont porteurs ; l'identité profonde et l'égalité spirituelle des sexes; l'idéal du mariage monogamique ; le statut d'intégrité, de justice et d'immortalité qui fut un fait et reste un programme : tels sont les enseignements que nous avons vu se dégager des textes sans les solliciter [6].

A. Gelin, p. s. s.

[6] Sur les rapports de la Bible et de la science pour les passages considérés, voir *Ami* 1947, p. 685 ss. ; 1949, p. 449 ss. ; 1951, p. 289-295.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

LE SANTAL DU PREMIER TEMPLE

Q. — Je lis dans la *Bible* de Crampon (*I Reg.*, x, 11-12) que la flotte de Salomon « lui rapporta d'Ophir une grande quantité de bois de santal, dont il fit des balustrades pour le Temple et pour son palais, des cithares et des harpes pour les chantres » et qu' « il ne vint plus de ce bois de santal et qu'on n'en a plus vu jusqu'à ce jour ». Dans les *Paralipomènes*, II, IX, 11, on ajoute « qu'on n'avait vu rien de tel auparavant dans Juda ». La traduction est la même dans *La Sainte Bible* de Pirot et Clamer. Tandis que dans la *Bible de Jérusalem* le nom hébreu *almuggin* est conservé tel quel avec une note : « Essence rare, qu'on ne peut déterminer ». Les connaissances sur cet *almuggin* auraient-elles donc reculé au lieu d'avancer ? De plus les *balustrades* de Crampon sont remplacées, dans la *Bible de Jérusalem*, par « supports » et « planchers » ce qui n'est pas réalisable avec tous les bois. Bien plus encore, tandis que celui-ci est appelé *almûg* dans les Livres des Rois, il devient *algûm* dans les Paralipomènes (*La Sainte Bible*, t. IV, p. 131, n. aux ỳ. 8-10 (= 7-9). Peut-on sortir de ce terrible imbroglio ?

R. — Il est bien certain que ces mots *almûg* et *algûm* ont toujours présenté et présentent encore des difficultés indéniables, mais peut-être pas insurmontables, comme le sont celles d'autres noms hébreux qui n'apparaissent que dans un seul passage biblique, tels ces *bekaïm* (*II Sam.*, v, 23-24 ; *I Chron.*, XIV, 14 sq) que l'on traduit par *baumiers*, alors que les vrais baumiers n'auraient jamais pu se trouver dans l'endroit indiqué [1]. Si ce *bekaïm* est, peut-on dire, d'identification désespérée [2], il n'en va pas de même d'*almuggim* et d'*algummim*.

Ils ont donné, il est vrai, beaucoup de peine aux exégètes et matière à maintes confusions pour les savants eux-mêmes. On sait que la Vulgate les traduit par *ligna thina*, bois de *thyon* ou *thya* de Pline, c'est-à-dire de citre (et non de thuya), le *Callitris quadrivalvis* Vent. de l'Afrique du nord, dont les Romains fabriquaient des tables d'un prix vertigineux ; c'est à ces bois que pensait saint Jérôme, formé à la lecture de Cicéron (qui en possédait une) et de Pline. Mais ce n'est point un arbre des pays d'Ophir, où qu'on veuille placer ces pays.

Les talmudistes de leur côté ont pris plus d'une fois *almug* pour le nom du corail, que l'on a regardé très longtemps, à la suite des Grecs et des Romains [3], comme une plante aquatique et non un animal. La couleur rouge du bois incitait les codificateurs de la Mischna à identifier *almug* avec l'arabe *mergân*, corail [4].

C'est Olof Celsius (1670-1756) qui, dans son célèbre *Hierobotanicon* [5], t. I, p. 176 et suiv., a proposé de reconnaître l'*almug* dans le santal, « bois rouge précieux de l'Inde et de la Perse ». Inconnu des Romains comme des Grecs, le santal ne l'était plus des naturalistes européens du Moyen Age. Saint Albert le Grand (1193-1280) — mais il est le seul — lui faisait une place dans son *De Vegetabilibus* : « Le santal, dit-il, est un arbre de l'Inde, dont le bois se présente sous trois couleurs, blanc, rouge sang ou rouge foncé et jaune citrin. Le rouge est recherché pour la teinture ; Galien le déclare plus efficace en médecine... Le blanc combat les fièvres chaudes » [6]. Comme on voit, Albert le Grand ne faisait qu'une espèce du santal blanc et du santal rouge, qui n'ont de commun que le nom, et, pour le second, un nom appliqué mal à propos. Il n'était en cela ni le premier ni le dernier. Les auteurs indiens et arabes, de même que les Egyptiens, donnent uniformément le nom de *sandal* aux deux arbres d'Orient, le santal blanc (*santalum album* L., des Santalacées) et le santal rouge (*Pterocarpus santalinus* L. f., des Légumineuses-Papilionacées) ; plus d'un moderne a également pris le change et le Gesenius lui-même met sur le même pied le santal rouge et le santal précieux « de l'Inde et de la Perse ».

C'est certainement par les Arabes qu'est parvenue à Albert le Grand la connaissance du santal. Il est mentionné par Cosmas Indicopleustes au VI[e] s., par Avicenne au début du X[e] s., par Constantin l'Africain et les autres Salernitains au XI[e] s. et par Sérapion, le médecin syriaque dont les *Aphorismes*, traduits en arabe, étaient le livre de texte des écoles arabes de médecine (IX[e] s.) [7].

Mais des millénaires auparavant, le santal était connu et utilisé en Egypte. Wiesner [8] l'y signale comme apporté du « Pount », pays de l'encens, à

[1] Voir *Ami* du 17 février 1955, p. 105 et suiv.

[2] Gesenius, 17[e] éd., va jusqu'à conjecturer pour le « Val des Larmes » ou « Vallée du Pleureur » du Ps. LXXXIV, 7 (trad. Bible de Jérus.) le sens de « Vallée aride », adopté par Crampon. A noter que le sens de « micocoulier », suggéré pour les arbres en question par la Bible de Jérusalem dans son commentaire des *Psaumes*, n'est nullement en relation avec l'idée de « larmes », le micocoulier ne secrétant aucune résine d'aucune sorte et n'ayant pas plus de larmes que l'orme, son voisin.

[3] Ainsi Ovide, *Métamorphoses*, IV, 750, attribuant au contact de l'air la pétrification du végétal :
.... *Quodque*
Vimen in æquore erat, fiat super æquora saxum.

[4] Im. Lœw, *Flora der Juden*, II, p. 342 et suiv.

[5] Olof Celsius, *Hierobotanicon sive de plantis sacræ scripturæ Dissertationes breves*, Upsal, aux frais de l'auteur, t. I, 1745 ; t. II, 1747.

[6] *De Vegetabilibus*, L. VI, c. XXXIII, § 222. — Albert cite Galien, dont il ignorait le texte autant que ceux de Théophraste et de Pline, d'après les auteurs arabes.

[7] Cet historique est tiré, mais en rectifiant les dates, de Tschirch, *Pharmakognosie*, Leipzig, 1909-1923.

[8] Jul. von Wiesner, *Rohstoffe d. Planzenreich*, Leipzig, 1928, t. II, p. 1384.

la date de 1790 av. J.-C. Il ne faut pas oublier que déjà, au temps de Pépi II (VI[e] dynastie, 2423-2280 environ), une expédition au pays de Pount en avait rapporté des bois précieux [9] ; or il est à supposer que le santal en faisait partie, étant l'un des plus recherchés et des plus rares de tous les bois apportés d'Orient jusqu'en Egypte par les explorateurs.

Santal est une transcription à l'européenne de l'indou *tchandana* et du malais *tyendana*. Quant aux noms hébreux *almug* et, par transposition de lettres, *algum*, voici ce qu'en disait le fameux linguiste et spécialiste du sanscrit Max Muller [10] : « Le bois de santal est une production indigène de la côte de Malabar, et là ce bois est désigné, entre autres noms, par le mot sanscrit *valguka*. Dans *valgu* (*ka*) nous retrouvons évidemment le nom dont les marchands juifs et phéniciens firent *algum*, et qui, en s'altérant encore davantage, devint *almug* en hébreu ». De son côté, Delitzsch a rapproché ce dernier vocable de l'assyrien *elemmaku*. Le sens de ces anciens termes hébraïques était perdu depuis longtemps lorsqu'au III[e] s. le Chroniste, reprenant le tableau des relations commerciales entre Salomon et Hiram, intercala, dans les demandes de bois de constructions adressées à ce dernier, de l'*almûg* du Liban (*II Chron*., II, 8 (7), en modifiant ainsi le mot primitif en même temps que l'essence ligneuse et son habitat. De même voit-on encore de notre temps Im. Lœw soutenir qu'*almûg* et *almuggin* sont des synonymes d'*ahalôt* ou bois d'aloès, l'*Aquilaria Agallocha* Roxb. dont il a été parlé dans l'*Ami* à propos de l'apport de Nicodème à l'ensevelissement de N.-S. [1]. Rien de plus invraisemblable que cette synonymie, dans une langue au vocabulaire aussi réduit que celui de l'hébreu et pour un produit aussi exceptionnel. Par une assez curieuse et éloquente antinomie, le même auteur déclare qu' « Abulwalid et ceux qui le suivent prennent par erreur l'*ahalôt* biblique pour le santal » [2]. Lœw oppose encore une dénégation du même genre à un texte pourtant fort explicite de Bar-Bahlul (X[e] s.), auteur d'un lexique syro-arabe [3], où le syriaque *kessuta* est expliqué ainsi : « Bois luisant, très parfumé, polychrome, importé de l'Inde et travaillé en images, nommé en arabe *sandal*... Son prix est supérieur à celui de l'or et de l'ivoire. Salomon en a reçu de la reine de Saba et de moins beau des trafiquants. Il en a orné le Temple et son palais » [4]. Il faut vraiment toute l'obstination d'une idée préconçue pour écrire, comme Im. Lœw, « c'est de ce passage qu'est issu le sens erroné de *santal* ».

* *

Qu'est-ce donc que ce santal « plus précieux que l'or » ?

Comme on l'a vu précédemment, il existe deux sortes de bois de santal, fort improprement nommées toutes deux, le « santal blanc », à bois jaunâtre zoné de rougeâtre, et le « santal rouge », à bois rouge-sang, mais presque inodore et de valeur bien des fois inférieure.

C'est le santal blanc dont un proverbe indien dit qu' « il parfume la hache qui le frappe », tant sa fragrance est prononcée et tenace. Il est produit par un petit arbre de la famille des Santalacées et originaire de l'archipel malais [5], d'où on l'a introduit et répandu dans l'Inde et en Indochine, mais aussi où il devient de plus en plus rare à l'état spontané. Il ne se distingue ni par l'éclat de ses fleurs, qui sont petites, d'abord jaune paille, puis rouge foncé, inodores et peu voyantes, bien que groupées en petites grappes, ni par la forme ou l'aspect de ses feuilles persistantes et en ellipse : il a la modestie des êtres de valeur. Comme nombre d'autres Santalacées, il vit en semi-parasite, en puisant une partie de sa nourriture dans les racines des végétaux environnants. Aussi lorsqu'on le cultive, comme on le fait maintenant en Chine, en Egypte et en Amérique du sud, sème-t-on à côté de lui, des piments vivaces et arbustifs (*Capsicum frutescens* Willd., etc.), ceux qui donnent le « Piment de Cayenne » et le « Poivre de Guinée », sur lesquels les jeunes plantes de santal se nourrissent d'abord. Il ne doit pas son arôme à ce parasitisme, car il peut très bien vivre dans un sol entièrement dépourvu de racines nourricières quelconques. Pour être riche en essence, son principe le plus important, le santal doit croître lentement, dans des sols pauvres, arides et pierreux, et, de plus, à une certaine altitude, au-dessus de 700 m. et au-dessous de 1.200 m. Pour cet arbre comme pour les humains, les facilités de la vie sont mères de la médiocrité. Au-dessous de 700 m., il ne donnerait pas de parfum, paraît-il.

Les arbres se coupent vers l'âge de cinquante ans. Ils donnent un bois dur, très balsamique, à zones alternativement claires et foncées, compact et lourd, mais surnageant sur l'eau, difficile à fendre, d'aspect huileux en raison de son abondante essence ; (on la distille en France et en Angleterre, où aboutissent les expéditions de bois de Bombay).

C'est cette essence l'élément parfumé auquel avant tout est dû l'emploi rituel du santal, dans les temples de l'Inde et dans les cérémonies funéraires, cela dès les temps les plus reculés et à tel point que l'on a fini par épuiser à peu près complètement la production des arbres sauvages. Cette essence est répartie irrégulièrement, peu abondante dans l'aubier, qu'elle ne protège pas des termites, mais d'autant plus copieuse dans le cœur que la couleur en est plus prononcée.

Rien d'étonnant, on le voit, à ce que la flotte de Salomon, lui apportant les richesses de l'Ophir, en ait « ramené une très grande quantité de bois de santal... dont il fit des balustrades (Crampon) ou des supports (Jérus.) pour le Temple et pour son palais, des cithares et des harpes pour les chantres » (*I Reg*., X, 11-12). Le bois de santal, en effet, inutilisable pour le gros œuvre, servait et sert encore à la sculpture, à la confection de ca-

[9] Drioton et Vandier, *L'Egypte*, « Clio », 1938, p. 209-210.

[10] *La Science du langage*, 5[e] leçon ; cité par l'abbé P. Bourdais, *Flore de la Bible*, 1879, p. 56.

[1] *Ami* du 21 oct. 1954, p. 634 et suiv.

[2] Im. Lœw, *Flora der Juden*, t. III, p. 413 ; cf. p. 343 pour le sens de bois d'aloès.

[3] Publié par Rubens David, Paris, 1901.

[4] Im. Lœw, *l. c.*, p. 345.

[5] On sait qu'existe, non loin de Malacca, un mont Ophir, auquel a naturellement fait songer le « pays d'Ophir » d'où la flotte de Salomon a rapporté le santal.

dres, de coffrets incrustés d'ivoire, de boîtes luxueuses, de tablettes, de marqueterie, de motifs décoratifs, de statuettes, et de cercueils... pour nababs. On le brûle comme parfum ; on l'emploie en médecine comme astringent ; c'est, avec le sassafras, le squine et le gayac, l'un des « quatre bois sudorifiques » de l'ancienne pharmacopée.

En conclusion, si l'on ne peut avoir la certitude que *almug* et *algum* représentent le santal blanc, qui est le vrai santal, on voit par ce qui précède que de grandes probabilités appuient l'opinion favorable à cette identification.

Notons ici que l'Amérique, l'Australie, l'Afrique orientale ont depuis les temps bibliques, fourni au commerce international nombre d'essences ligneuses honorées du nom de santal : santal de Macassar, santal des Fidji, santal d'Hawaï, etc., mais pour lesquelles le santal n'est qu'un prête-nom, un pavillon qui couvre une marchandise au rabais.

* *

Comme l'écrivait en 1511 D. Barbosa, le compagnon de Magellan, « le santal blanc fourni par la côte de Malabar vaut dix fois le santal rouge ». Il nous reste à dire un mot de ce dernier, pour dissiper des confusions que l'on rencontre un peu partout.

Ce santal rouge, dit aussi « bois de Calliatour », « bois de Kolar », ne provient pas d'une Santalacée, mais d'un arbre de la famille du cytise et du faux-acacia. Il est de taille médiocre, porte des feuilles composées de trois grosses folioles arrondies et des fleurs en grappes fournies. Ces fleurs, au lieu d'être d'une seule pièce et réduites aux éléments les plus indispensables comme dans le santal blanc, sont à cinq pétales jaunes dépassant assez longuement le calice. Elles donnent naissance, non à une sorte de noix pierreuse comme chez le santal vrai, mais à une bizarre gousse plate, irrégulièrement circulaire dont la pointe se détache sur le côté au lieu d'être terminale. Quant au bois, il est franchement rouge et « aussi dépourvu d'odeur que de saveur » d'après Fluckiger[6], qui ajoute : « Comment s'est-il fait que l'on a donné le nom de santal à ce bois inodore, cela demeure une énigme »[7]. Le même auteur relève l'erreur de J. Beauverie qui attribuait à ce bois un parfum de rose très prononcé[8].

C'est un arbre à aubier blanc et à cœur d'un rouge vineux foncé, rouge vif seulement sur la coupe fraîche, devenant rouge brunâtre ou noirâtre par la suite et souvent avec un reflet métallique verdâtre. Dur, lourd, ne surnageant pas, ce bois prend un beau poli et s'emploie surtout pour le tour, l'ébénisterie, la marqueterie, la menuiserie artistique. En raison de sa couleur, il sert, mais généralement avec d'autres produits, à la teinture du coton et à l'impression multicolore des étoffes.

[6] Fluckiger, *Pharmakognosie d. Pflanzenreich*, éd. 3, Berlin 1891, t. I, p. 501-505.

[7] « On explique ce nom de santal donné à un bois totalement dépourvu d'odeur, par le fait que les deux santals ont des usages analogues dans le rituel « Hindu ». La poudre de bois délayée dans l'eau sert dans les deux cas à inscrire des marques rituelles au cours des cérémonies ». L. Giboin, *Epitome de Bot. médic. de l'Inde*, Pondichéry, 1949, p. 160-161.

[8] J. Beauverie, *Le Bois*, Paris, 1905.

Réduit en poudre, il passe dans les dentifrices et s'emploie même en cuisine pour colorer certains plats d'apparat. Enfin, comme tous les bois de *Pterocarpus*, il est très riche, une fois adulte, en acide quino-tannique, ce qui l'a fait employer en médecine comme astringent et tonique, le plus souvent associé à d'autres drogues. Il entre en particulier dans une composition antipesteuse.

L'arbre croît dans les Indes orientales (Malacca, Timor, Philippines) et on le cultive surtout au nord et au nord-ouest de Madras (Côte de Coromandel), ce qui l'a fait nommer bois de Kolar, l'une des villes de la région. En tout cas ce n'est aucunement un « bois précieux ».

Ces développements ne nous ont pas éloigné autant qu'il paraîtrait au premier abord du sens de l'hébreu *almug* ou *algum*. Dans le Gesenius, en effet, la distinction n'est pas faite entre les deux santals et le texte paraît même pencher nettement vers l'identification avec le santal rouge, par une confusion que nous avons déjà rencontrée ailleurs : « *Rotes Sandelholz, ein kostbares Holz in Indien und Persien* ». Or on ne saurait qualifier le santal rouge du Coromandel de « *kostbares Holz* »[9].

P. F.

[9] En résumé le « santal blanc » n'est pas blanc, et le « santal rouge » n'est pas du santal.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Jean DECARREAUX. — **Une république de moines.** Bibl. « Ecclesia » n° 22. — In-8 de 160 p., 500 fr. — Paris, Fayard, 1956.

« *Heureux qui, comme Ulysse, a fait un beau voyage !* » L'A. raconte avec humour et sagacité les péripéties et les découvertes d'un voyage d'études qui fut aussi un réel « pèlerinage de pénitence » au Mont Athos. Ses travaux antérieurs et sa parfaite compréhension de la vie monastique l'avaient préparé à une intelligente exploration de ce monde moyenâgeux qu'est la Sainte Montagne aux 2.000 églises, chapelles et oratoires.

Environ 2.000 moines, cénobites ou ermites (ils étaient 8.000 en 1900 et 15.000 à l'âge d'or de l'Athos) vivent dans le silence et la prière. Ils consacrent 8 heures par jour à la prière liturgique. Ces sages ont trouvé la paix en un paradis terrestre d'où est exclu « tout élément féminin », où le mépris du confort « ferait pâlir les plus chevronnés de nos Trappistes ». Dans un corps exténué, l'âme, dépouillée de tout, devient capable d'atteindre Dieu, de se transfigurer, « métamorphosée » dans la lumière qui a transfiguré le Christ sur le Mont Thabor : c'est, du moins, l'idéal des meilleurs d'entre eux.

Après un aperçu historique de l' « Orthodoxie », l'A. étudie l'organisation de cette république qui a une reine vénérée, la « *Toute-Sainte* », puis la vie de l'esprit au Mont Athos et les œuvres d'art. De nombreuses icônes, imprégnées depuis des siècles de tant de prières, sont devenues comme de vivants « points de rencontre entre Dieu et les hommes ». Dans les églises, véritable préfiguration de la Cité céleste, et dans les réfectoires une multitude de fresques représentent «un

moment très intéressant de l'art byzantin. » Les bibliothèques, non encore inventoriées, recèlent des trésors, parchemins rares, manuscrits à miniatures...

Les Athonites n'ont jamais voulu être que les témoins de l'état monastique en sa pureté originelle. Le sont-ils ? L'A. voit chez eux un mode d'existence trop fermement établi sur un conservatisme immuable. « On voudrait, conclut-il, que la vie ne ressemblât pas trop souvent à la torpeur, que les offices fûssent moins ternes et mieux suivis, la pratique de la religion moins extérieure et moins formaliste, le culte des icônes moins puéril. On aimerait moins d'ignorance, moins de querelles opiniâtres à propos de rites, de races, de barbe ou de calendrier. Cela, les Athonites ne le comprendraient pas... Il faut donc chercher ailleurs. Sans doute faut-il penser qu'établis le plus près possible des frontières de l'éternité et pour quelques-uns le plus haut possible déjà dans le ciel de la montagne, ces contemplatifs qui vivent hors du monde se trouvent fort aises de vivre aussi hors du temps. Indifférents à nos jeux d'enfants parfois si tragiques, il leur suffit d'avoir conscience de partager dès ici-bas quelque chose de l'éternelle immutabilité et de savoir, selon la promesse de la Mère de Dieu, que leur race, apparemment improductive, doit durer, à l'Athos même, jusqu'à la fin du monde. »

Signe caractéristique : au Mont Athos, toutes les horloges étaient arrêtées... Grâce à Dieu, la terre entière est parsemée de hauts lieux — même pourvus d'électricité et d'horloges qui marchent — où souffle l'Esprit, où, par l'amour et la contemplation, les âmes rejoignent leur Créateur et « plongent en l'Infini », « comme en l'Eternité ».

René-P. MILLOT. — **L'Epopée Missionnaire.** — Aventures et missions au service de Dieu, de saint Paul à Grégoire XV, — In-8 de 454 p., 950 fr. — Paris, Fayard, 1956.

Ce volume paraît dans la collection. *Textes pour l'histoire sacrée* dirigée par Daniel-Rops. Il contient une grande quantité de textes dont beaucoup sont traduits pour la première fois. La recherche et la mise en valeur de ces documents n'a pas demandé moins de 5 ans de travail à l'auteur du recueil, un jeune historien, élève de Daniel-Rops, qui publie ici son premier ouvrage important.

Les citations s'arrêtent au début du XVIIe siècle. La suite de l'épopée missionnaire exigera un second volume, qui sera dû au même historien.

On ne peut qu'admirer le nombre et la variété des extraits, la sûreté des notes explicatives, et la précision des références. On remarque les historiens les plus divers : Eusèbe, Sulpice Sévère, Socrate, Sozomène, Théodoret, Wahlafrid Strabo, Bède le Vénérable, Alcuin, Willibrold, etc., et les écrits authentiques des grands missionnaires : S. Boniface, saint Avit, saint Colomban, etc. A noter qu'un volume spécial est consacré au « miracle irlandais ».

Nous avons ainsi des textes précieux touchant les origines du christianisme, son expansion dans le monde romain, son assimilation des Barbares, ses conquêtes à l'Est et au Nord de l'Europe. Puis, au temps des Croisades, apparaissent les Ordres mendiants, qui veulent convertir par l'amour et la science, et non par les armes.

Enfin, à la Renaissance, les Jésuites entrent en scène et emploient à leur tour des méthodes nouvelles au moment même où de nouveaux empires sont découverts. L'amplitude du mouvement missionnaire exige une centralisation et une organisation : d'où la création de la Congrégation de la Propagation de la Foi.

Ce volume riche et dense devra prendre place dans toutes les bibliothèques d'historiens, et il intéressera les lecteurs cultivés.

HI-TA (A. PAUTARD). — **L'éducation par la découverte de la nature.** — In-12 de 278 p., 650 fr. — Paris, Feurus, 1956.

Ce livre très riche est une deuxième édition largement remaniée. Il s'adresse aux éducateurs, chefs scouts, directeurs et moniteurs de colonies de vacances, qui y trouveront de quoi passionner les enfants en les formant.

Une première partie apprend à utiliser les loisirs du *printemps :* observation du ciel, prévision du temps, orientation, connaissance des oiseaux et de la manière de les attirer, discernement des plantes et des champignons. En *été,* c'est la connaissance des arbres, les collections en forêt, le discernement des eaux et des poissons, la pêche, la chasse sous-marine, la connaissance des animaux domestiques. En *automne,* c'est l'étude des traces des animaux et leur chasse, spécialement le moyen d'éviter les serpents venimeux ; puis l'identification des roches, des fossiles, et les expéditions en montagne. En *hiver,* c'est l'analyse du ciel étoilé, la recherche des insectes, l'exploration des grottes, la manière de prendre des croquis.

Et tout cela est mêlé de conseils de secourisme, variables selon les situations, de jeux et d'histoires. Les illustrations sont nombreuses et précises.

Romano GUARDINI. — **La mort de Socrate. Interprétation des dialogues philosophiques Euthyphron, Apologie, Criton, Phédon.** Traduit de l'allemand par Paul Ricœur. — In-16 de 268 p., 600 f. — Paris, Edit. du Seuil, 1956

Le destin de Socrate est l'un des thèmes essentiels de l'histoire spirituelle de l'Occident, dit l'avertissement de ce livre. Et en effet, tout en étant une figure bien personnelle qui ne se laisse confondre avec aucune autre, Socrate a également une valeur universelle : l'humanité tout entière a reçu l'empreinte de son enseignement et de son attitude spirituelle.

Dans ces pages, le célèbre philosophe allemand étudie surtout la manière dont Socrate a considéré et affronté la mort et l'au delà : il s'attache donc à commenter comme un tout, bien qu'ils aient été composés à des époques différentes et sans souci d'unité, les quatre dialogues de Platon qui se rapportent au procès et à la mort du philosophe. Dans l'Euthyphron, il est déjà accusé ; dans l'Apologie, il est au procès devant le tribunal d'Etat, défendant l'œuvre de sa vie contre ses trois accusateurs ; dans le Criton, c'est la prison, à l'heure où un ami le presse de fuir ; enfin dans le Phédon, immédiatement avant sa mort, il fait la somme de sa recherche, de son savoir et de son espérance.

L'A. ne prétend pas rechercher ce qui, du contenu de ces quatre écrits, est au sens historique, socratique ou platonicien ; le Socrate dont il parle est celui qui, soutenant les écrits de Platon, a continué d'influer sur la pensée philosophique de l'Occident. Sa méthode consiste à intercaler dans le texte les remarques qui l'éclairent, et la traduction adoptée dans l'édition française est celle de M. Croizet pour l'Apologie, le Criton, et l'Euthyphron, et de M. Robin pour le Phédon, publiée par les Editions Les Belles Lettres, dans la Collection Guillaume Budé. Ce procédé nuit peut-être un peu à la synthèse, mais il permet d'élucider la pensée au fur et à mesure qu'elle est exposée.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 4 septembris 1956

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)